

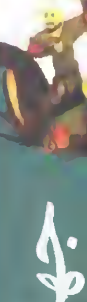
جمال

دراسة



نعمت الله صالحی نجف آبادی





کتابخانه

کتابخانه

۵۲ ۴ ۶ ۵۳

جهاد در اسلام

فقها دربارهٔ جهاد در اسلام آراء متفاوتی دارند که در کتاب‌های فقهی آمده است. برخی جهاد را مشروط به آنن یا امر امام معصوم دانسته‌اند، به نظر این گروه جهاد در عصر غیبت تعطیل است. گروهی حملهٔ نظامی به غیر مسلمانان را برای تحمیل دین به آنان جایز دانسته‌اند. برخی جهاد ابتدایی را حداقل سالی یک بار واجب شمرده‌اند و گروهی گفته‌اند اگر تعداد دشمنان دوبرابر نیروهای اسلام باشد جنگ با آنان واجب است و اگر شمارشان بیشتر باشد جنگ با آنان واجب نیست. نظر برخی از فقها بر این است که اسیرانی که قبل از پایان جنگ دستگیر می‌شوند باید کشته شوند.

در کتاب حاضر مؤلف با استناد به قرآن و سیرهٔ پیامبر(ص) در مقام اثبات این نظر است که در اسلام حملهٔ نظامی ابتدایی به غیر مسلمانان بی‌آزار مجاز نیست، بلکه خوش‌رفتاری با آنان تشویق شده است و جهاد برای دفع شر دشمن مهاجم تشریع شده است، نه برای تحمیل دین بر کفار. همچنین نویسنده بر این نظر است که جهاد مشروط به آنن یا امر امام معصوم نیست، و وجوب جهاد ادواری نیست بلکه هر وقت دشمن حمله کند جهاد واجب است و وجوب جهاد نسبتی با تعداد نیروهای دشمن ندارد و جهاد در عصر غیبت تعطیل نیست و نیز قتل عام اسیرانی که قبل از پایان جنگ دستگیر می‌شوند جایز نیست.



نشر نی

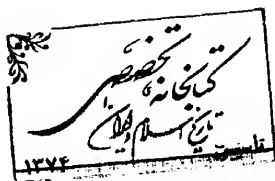
۲۵۰۰ تومان

ISBN 964-312-702-8



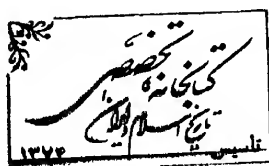
9 789643 112702

جهاد در اسلام



جهاد در اسلام

نعمت الله صالحی نجف آبادی



صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، ۱۳۰۲ -

جهاد در اسلام / نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی. - تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.
ص. ۳۲۵

ISBN 964-312-702-8

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

۱. جهاد. الف. عنوان.

۲۹۷/۳۷۷

ج ۲ ص ۱ / ۱۹۶ BP

۸۲-۱۹۱۲۷ م

کتابخانه ملی ایران



نشرنی

نشانی: تهران، خیابان فاطمی، خیابان رهی معیری، شماره ۵۸،
صندوق پستی ۵۵۶ - ۱۳۱۴۵، نشر نی
تلفن ۵۹ و ۸۰۰۴۶۵۸
دفتر فروش: خیابان انقلاب، روبروی دانشگاه تهران، پاساژ فروزنده،
شماره ۵۱۲
تلفن ۶۴۹۸۲۹۳ فکس ۶۴۹۸۲۹۴
کتابفروشی: خیابان کریم‌خان، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۹
تلفن ۸۹۰۱۵۶۱
www.nashreny.com

جهاد در اسلام

نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی

• چاپ اول ۱۳۸۲ تهران • تعداد ۱۶۵۰ نسخه • لیست‌گرافی غزال • چاپ غزال

ISBN 964-312-702-8

شابک ۹۶۴-۳۱۲-۷۰۲-۸

Printed in Iran

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

فهرست مطالب

مقدمه مؤلف	۱۱
فصل ۱. اصل جنگ است یا صلح	۱۵
صلح طبیعت اصلی جوامع	۱۸
نیکی کردن به کافران	۱۸
آیات جنگ و جهاد	۲۰
دسته اول: آیات مقیده	۲۰
معنای لغوی فتنه	۲۴
حمل مطلقات بر مقیدات	۳۲
دسته دوم: آیات مطلقه	۳۲
جنگ‌های پیامبر (ص) دفاعی بود	۳۴
نظر شیخ محمد عبده	۳۵
حفظ ضلح سیره رسول خدا	۳۵
صلح خواهی آهنگ فطرت	۳۸
نقد نظر فقها با استناد به قرآن و سیره رسول خدا	۳۹
عبارت امام شافعی	۳۹
عبارت ابن همام حنفی	۴۳
عبارت شیخ طوسی	۴۶

۴۸	عبارت ابن ادریس
۴۹	عبارت علامه حلی
۵۰	عبارت شهید ثانی
۵۱	عبارت صاحب «جواهر»
۵۲	دعوت به دین با قدرت اسلحه!
۵۳	دعوت معقول در عرصه جهاد
۵۵	سفر علی (ع) به یمن ارشادی بود
۵۶	استدلال علامه طباطبایی
۶۰	فقها چه پاسخی دارند؟
۶۳	جهاد مشروط به امر امام معصوم
۶۴	منشأ این تفکر
۶۷	اشتباه در تطبیق امام عادل و امام معصوم
۶۸	پاسخ به رادیو صدای امریکا
۶۹	حمله ابتدایی غافلگیرانه به کفار
۷۰	فتوای ابن همام حنفی
۷۰	فتوای شیخ طوسی
۷۱	فتوای علامه حلی
۷۱	فتوای شهید ثانی
۷۱	فتوای صاحب «جواهر»
۷۴	آنچه موجب تعجب است
۷۵	چهره‌ای که علامه حلی از پیامبر (ص) ترسیم می‌کند
۷۶	آیا مردم طائف قتل عام شدند؟
۸۰	کسی از کفار با منجنیق کشته نشد
۸۲	وجوب جنگ ابتدایی، سالی یک بار
۸۳	فتوای امام شافعی
۸۶	فتوای شیخ طوسی
۸۶	فتوای محقق حلی
۸۷	فتوای علامه حلی
۸۸	فتوای شهیدین
۹۰	فتوای محقق ثانی

۹۱	فتوای صاحب «جواهر»
۹۲	لزوم عدول فقها از این فتوا
۹۲	دلیل تهدید نظامی سلیمان
۹۷	یک نفر در برابر ده نفر یک نفر در برابر دو نفر
۹۹	راهی که مفسران رفته‌اند
۱۰۰	نسخ آیه ۶۵ انفال غیر قابل قبول است
۱۰۱	مقصود از جمله خبریه چیست؟
۱۰۳	توجیه غیر قابل قبول
۱۰۴	لوازم نامطلوب این قول
۱۰۵	اعتماد شافعی به رأی منقول از ابن عباس
۱۰۷	قانون ضد موجودیت امت مسلمان
۱۰۹	تعیین کمیت دشمن ناممکن است

۱۱۳	فصل ۲. جهاد با بُغَاة
۱۱۳	مطالبی درباره آیه «بُغَاة»
۱۲۱	تعریف فقها از «بُغَاة»
۱۲۱	۱. تعریف «بُغَاة» در فقه حنبلی
۱۲۲	۲. تعریف «بُغَاة» در فقه حَنَفِی
۱۲۳	۳. تعریف «بُغَاة» در فقه مالکی
۱۲۳	۴. تعریف «بُغَاة» در فقه شافعی
۱۲۴	۵. تعریف «بُغَاة» در فقه شیعه
۱۲۶	دو سؤال علمی از فقَّها
۱۲۹	بحث‌های فقها بر مبنای فرض محال
۱۳۱	توجیه عمل ناکثین و قاسطین
۱۳۳	اختلاف در شرط «باغی» بودن
۱۳۴	آیا قیام بر ضد امام ظالم مجاز است؟
۱۳۸	حدیث رسول‌الله در مقابل رأی فقَّها
۱۳۹	آیا «بُغَاة» ضامن نفوس و اموال تلف شده‌اند؟
۱۴۴	لزوم مناظره با «بُغَاة» قبل از جنگ

فصل ۳. اُسرای جنگ	۱۴۹
آزادی اُسرا از روی احسان یا با فدیة	۱۵۰
نظر اصحاب رأی درباره اُسرا	۱۵۲
گرفتن فدیة ممنوع نبوده است	۱۵۳
نقد نظر مفسرین	۱۵۴
بحث درباره مطلب اول	۱۵۶
منشأ اصلی این قول	۱۵۷
منشأ این نظر	۱۵۸
نظر ابن جریر طبری	۱۵۹
نظر شیخ طوسی	۱۶۰
معنای صحیح آیه ۶۷ سورة انفال	۱۶۱
بعد اقتصادی اسیر گرفتن	۱۶۲
دفاع‌هایی که از پیامبر (ص) کرده‌اند	۱۶۳
دفاع ابوعلی جُبائی	۱۶۴
دفاع صاحب «المنار»	۱۶۵
اشکال آلوسی	۱۶۶
دفاع از پیامبر (ص) در قالب گریه او	۱۶۷
دفاع دیگر با جعل حدیث دیگر	۱۶۸
استناد شیخ طوسی به این حدیث	۱۷۰
باز هم دفاع با جعل حدیث	۱۷۱
ارتباط این حدیث با آیه ۱۶۵ سورة آل عمران	۱۷۳
محصول فکر شایع قتل عام اسرا!	۱۷۳
تاریخ اختراعی برای انبیا	۱۷۵
آیا قتل عام اُسرا دین را تقویت می‌کند؟	۱۷۶
آیه ۶۷ سورة انفال حاوی عتاب نیست	۱۷۷
بحث درباره مطلب دوم	۱۷۹
حداقل سلطه یا حد اعلان؟	۱۸۳
بحث درباره مطلب سوم	۱۸۴
بحث درباره مطلب چهارم	۱۸۶
نظر اول	۱۸۶

۱۸۷	نظر دوم
۱۸۸	نظر سوم
۱۸۹	نظر چهارم
۱۸۹	نظر پنجم
۱۹۰	نظر ششم
۱۹۱	نظر قابل قبول
۱۹۵	بحث درباره مطلب پنجم
۱۹۷	بحث درباره مطلب ششم
۱۹۹	قتل عام آسرای که قبل از پایان جنگ دستگیر شوند
۲۰۱	بررسی سند حدیث
۲۰۲	نمونه‌هایی از حدیث‌های جعلی طلحة بن زید
۲۰۳	بررسی متن حدیث
۲۰۶	فتوای ناشی از حدیث طلحة بن زید
۲۰۷	بحث درباره اجماع
۲۰۹	بحث درباره اخبار
۲۱۰	پیروی فقها از شیخ طوسی
۲۱۳	مقصود از پایان جنگ چیست؟
۲۱۴	این فتوا مبنی بر مسامحه است
۲۱۶	مسامحه ابن حمزه و ابن ادریس
۲۱۶	مسامحه علامه حلی
۲۱۸	علت این مسامحه چیست؟
۲۱۹	فقهای عامه این فتوا را قبول ندارند
۲۲۰	شهرت ضعف سند را جبران نمی‌کند
۲۲۱	محتوای حدیث طلحة بن زید سابقه تاریخی و فقهی ندارد
۲۲۲	صحنه یک گزارش جنگی

۲۲۷	فصل ۴. غنائم جنگ
۲۲۷	غنیمت چیست؟
۲۲۸	انفال چیست؟
۲۲۸	فیء چیست؟

۲۲۹	دفع یک توهم
۲۲۹	نظر کلینی دربارهٔ فیه
۲۳۱	نه این است و نه آن
۲۳۲	غنائم جنگ از کیست؟
۲۳۲	شان نزول آیه
۲۳۳	مدلول آیه انفال
۲۳۴	انفال مال خداست یعنی چه؟
۲۳۶	آیا آیه غنیمت ناسخ آیه انفال است؟
۲۴۱	طبیعت مسئله نیز همین اقتضا را دارد
۲۴۳	آیه خمس و إيهام تناسب
۲۴۵	فقها غنائم جنگ را از انفال ندانسته‌اند
۲۵۳	خمس به چه کسی تعلق دارد؟
۲۵۶	آیه انفال، آیه فیه را تفسیر می‌کند
۲۵۸	فیه نباید میان ثروتمندان دست به دست شود
۲۶۲	تقسیم خمس به شش یا پنج سهم
۲۶۵	تقسیم خمس در فقه عامه
۲۷۰	مصرف خمس در غیر مصارف مذکور در آیه
۲۷۲	«ذی القربى» به معنای امام!
۲۸۰	آیه خمس خطاب به کیست؟
۲۸۳	دوگانگی در آیه خمس
۲۸۴	باز هم دوگانگی
۲۸۵	مشکل فقهی در خمس معدن، غوص و گنج
۲۸۶	تفاوت میان غواص و ماهیگیر؟
۲۸۸	خمس را ملک شخصی امام دانسته‌اند
۳۰۰	پنج قول دربارهٔ «ذی القربى»
۳۰۸	تعارض در سخنان شیخ طوسی
۳۰۹	زکات چرک دست‌های مردم!
۳۲۰	چگونه این مطلب به روایات شیعه راه یافت
۳۲۲	خلفای عباسی در هالهٔ قداست



مقدمه مؤلف

در ایامی که جنگ تحمیلی عراق بر ضد ایران جریان داشت به جبهه رفتم و با دیدن صحنه‌های دلخراش هنگامی که شهدا و مجروحان را به پشت جبهه منتقل می‌کردند تلخی و سوزندگی جنگ را با همه وجود خود لمس کردم و از اینجا جرّقه‌ای به ذهنم زد که لازم است ما بحث جهاد را در قرآن و حدیث و متون فقهی مورد تحقیق قرار دهیم تا واقعیت آن را بدانیم. به قم که برگشتم تصمیم گرفتم جهاد را مورد بحث اجتهادی قرار دهم و اعلام شد که درس خارج جهاد در مسجد امام شروع می‌شود و شروع شد که مورد استقبال نیز واقع گشت. مجموعاً هفتاد و سه درس به سبک درس خارج در باب جهاد القا کردم و در طول بحث به این نتیجه رسیدم که جهاد به گونه‌ای که در قرآن و سیره پیامبر (ص) هست با آنچه فقها در متون فقهی نوشته‌اند در دو قطب مخالف قرار دارند و صد و هشتاد درجه با هم اختلاف دارند زیرا آنچه فقها گفته‌اند این است که جهاد اصلی در اسلام این است که دین با جنگ ابتدایی و قدرت اسلحه بر مردمی که اسلام را قبول ندارند اگرچه بی‌آزار باشند تحمیل شود و این یک

تکلیف الهی است مانند نماز و روزه، درحالی که آنچه در قرآن و سیره پیامبر(ص) هست این است که از طرفی خوشرفتاری و نیکی کردن با کفار بی آزار در قرآن سوره ممتحنه آیه ۸ مورد تشویق قرار گرفته و از طرفی به مقتضای آیه «فَإِنْ اعْتَزَلُواكُمْ فَلَمْ يَفْعَلُوا بِكُمْ وَالْقَوَا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا» (نساء، ۹۰) جنگ ابتدایی با کفار بی آزار تحریم شده است. می بینیم که بین آنچه فقها گفته اند با آنچه در قرآن و سیره پیامبر(ص) هست تفاوت زیادی وجود دارد. از همین جا غربی ها به اسلام طعن می زنند که طبق آنچه در متون فقهی مسلمانان هست اسلام تشنه خون و شمشیر است و برنامه اش این است که با جنگ و قدرت نظامی خود را بر مردم دیگر تحمیل کند. اینجاست که مسئولیت سنگینی بر دوش فقها گذاشته می شود که باید در بحث جهاد از نو ببیندیشند و آنچه را در متون فقهی آمده است بازنگری کنند و با آیات قرآن و سیره پیامبر(ص) تطبیق دهند و ناخالصی هایی را که در آن می یابند جدا سازند و از متن فقه خارج کنند و در نهایت چهره واقعی و انسانی جهاد اسلامی را به جهانیان بشناسانند. اینک مواردی را از آنچه فقها درباره آن فتوا داده اند که مبنای صحیحی ندارد در اینجا می آوریم:

مورد اول:

امام شافعی می گوید: آیاتی که جنگ با کفار را مشروط کرده است به اینکه آنان شروع کننده جنگ باشند منسوخ شده و ناسخ آنها آیه «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ» (بقره، ۱۹۳) است. بنابراین جنگ ابتدایی با کفار اگرچه بی آزار باشند برای حاکم کردن دین واجب است. این فتوای امام شافعی بر فضای فقه حاکم شد و فقهای دیگر از عامه و خاصه بی استثنا آن را پذیرفتند و از جمله آنان ابن همام حنفی و شیخ طوسی و ابن ادریس و علامه حلی و شهید ثانی و صاحب جواهر و آیه الله خویی هستند. ولی این قول که بر آن اجماع دارند به نظر نگارنده صحیح و قابل قبول نیست و تفصیل و توضیح آن در متن کتاب آمده است.

مورد دوم:

فقهای شیعه گفته اند: جهاد باید به امر معصوم باشد که طبعاً در زمان غیبت تعطیل

خواهد بود. این فقها امام عادل را که در روایات هست به معنای امام معصوم تفسیر کرده‌اند، ولی این تفسیر صحیح نیست و جهاد واجب که در قرآن و سیره پیامبر (ص) هست در عصر غیبت نیز تعطیل نیست.

مورد سوم:

به رسول خدا (ص) نسبت داده‌اند که آن حضرت به طور غافلگیرانه به بنی المصطلق حمله نظامی ابتدایی کرد و آنان را ریشه کن ساخت، ولی این نسبت صحیح نیست و پیامبر (ص) به بنی المصطلق حمله نظامی ابتدایی نکرده است.

مورد چهارم:

به رسول خدا (ص) نسبت داده‌اند که اهل طائف را با منجنیق مورد حمله قرار داد و خانه‌هایشان را بر سر آنان و زنان و کودکانشان خراب کرد، ولی این نسبت صحیح نیست و پیامبر (ص) خانه‌های اهل طائف را بر سر آنان خراب نکرد.

مورد پنجم:

گفته‌اند سیره رسول الله (ص) این بود که کفار را دعوت به اسلام می‌کرد و اگر آن را نمی‌پذیرفتند با آنان به طور ابتدایی می‌جنگید، ولی این نسبت صحیح نیست و هرگز سیره آن حضرت چنین نبوده است.

مورد ششم:

گفته‌اند جنگ ابتدایی با کفار سالی یک بار واجب است. و این صحیح نیست و هرگز سالی یک بار جنگ ابتدایی با کفار واجب نیست، بلکه هر وقت کفار جنگ را آغاز کنند دفاع واجب است.

مورد هفتم:

گفته‌اند اول واجب بود مسلمانان هر یک نفرشان مقابل ده نفر از دشمن مقاومت کند و بعداً این حکم منسوخ گشت و واجب شد که هر یک نفر از مسلمانان مقابل دو نفر مقاومت کند که اگر تعداد دشمن از دو برابر مسلمانان حتی یک نفر بیشتر باشد دفاع واجب نیست. ولی این صحیح نیست و دفاع در مقابل تهاجم دشمن واجب است چه تعدادشان دو برابر مسلمانان باشد و چه بیشتر و چه کمتر.

مورد هشتم:

فقهای شیعه گفته‌اند بُغَاة کسانی هستند که بر ضدّ امام معصوم طغیان کنند و جنگ با آنان مشروط به امر امام معصوم است و روی این مبنا در عصر غیبت اساساً بُغَاة وجود خارجی نخواهند داشت. ولی این صحیح نیست و در زمان غیبت نیز بُغَاة مصداق دارند و جنگ دفاعی با آنان واجب است و مشروط به امر امام معصوم نیست.

مورد نهم:

فقهای شیعه گفته‌اند اسیرانی که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند باید قتل عام شوند و حکمشان با اسیرانی که بعد از ختم جنگ دستگیر می‌شوند فرق دارد. ولی این صحیح نیست و هرگز حکم اسیرانی که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند این نیست که قتل عام شوند و حکمشان با اسیرانی که بعد از ختم جنگ دستگیر می‌شوند یکسان است.

انتظار می‌رود اهل نظر که این کتاب را می‌خوانند اگر مطلبی برخلاف آنچه باور داشته‌اند در کتاب دیدند فوراً به انکار آن برخیزند بلکه آن را با تعمق بیشتری دوباره بخوانند و سرانجام اگر آن را نپذیرفتند نویسنده را از نظر و نقد خود آگاه کنند که این قدمی در راه تکامل و پیشرفت علم خواهد بود.

تهران، ۱۱ شهریور ۱۳۸۲

نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، تلفن ۴۴۱۲۷۵۲

فصل ۱

اصل جنگ است یا صلح

باید دانست که معنی «جهاد» در لغت و در عرف قرآن گسترده‌تر از «قتال» است و به معنای مطلق کوشش در هر راهی و به هر منظوری است و با قرینه معلوم می‌شود که این کوشش در راه خیر است یا شر.

در آیه «جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» (حج، ۷۸) کلمه «فِي اللَّهِ» قرینه است و مقصود از آن کوشش در راه خیر، و در آیه «وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (لقمان، ۱۵) عبارت «عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ» قرینه است و مقصود از آن کوشش در راه شر است. بنابراین، جنگ در راه خدا مصداقی از جهاد به معنای تُغَوًی است و در واقع، جهاد به معنای اخص است، و ما در اینجا همین جهاد به معنای اخص را که باید آن را جهاد اصطلاحی نامید، مورد بحث قرار می‌دهیم.

پیش از اینکه به اصل بحث جهاد بپردازیم، لازم است که در این باره دو مطلب را بیان کنیم:

اول اینکه، آیا از نظر اسلام، جنگ برای تحمیل عقیده مجاز است یا خیر؛

دوم اینکه، آیا در مقابل دشمن مهاجم، صلح اصل است و باید با دفع تهاجم دشمن در پی از بین بردن جنگ و ایجاد صلح بود یا جنگ اصل است و باید هرچه بیشتر به آن دامن زد؟

دربارهٔ مطلب اول

در این باره باید گفت از نظر اسلام جنگ برای تحمیل عقیده مجاز نیست زیرا آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره، ۲۵۶) می‌گوید: «هیچ اجباری در دین نیست. رُشد و حق از گمراهی و باطل جدا و آشکار است». این جمله خبری معنای انشایی می‌دهد و اینکه می‌گوید: «هیچ اجبار در دین نیست» به معنای این است که نباید هیچ اجبار و تحمیلی در دعوت به دین به کار رود زیرا حق و باطل به حکم وجدان و فطرت انسان مشخص است و نیازی به اجبار نیست. پس اجبار چه به صورت تهدید باشد و چه به صورت جنگ نباید برای تحمیل دین و عقیده اعمال شود.

به بیان دیگر، اساساً عقیده یک امر قلبی است که با زور به وجود نمی‌آید زیرا انسان هرچه را فطرتش بدان حکم می‌کند می‌پذیرد و زور و تحمیل نه عقیدهٔ فردی را تغییر می‌دهد و نه عقیدهٔ جدیدی در او به وجود می‌آورد و به این دلیل اعمال زور کاری بی‌حاصل است، پس به حکم آیهٔ مزبور از نظر اسلام جنگ برای تحمیل عقیده و دین مجاز نیست.

دربارهٔ مطلب دوم

در این باره باید گفت که در مقابل دشمن مهاجم، صلح اصل است نه جنگ، با این بیان که جنگ حالتی اضطراری است و پس از تهاجم دشمن ضرورت پیدا می‌کند و بعد از درهم شکستن دشمن دیگر ضرورت ندارد، و بدین سبب قرآن کریم پایان جنگ را رفع تهاجم و از بین رفتن فتنه‌ای که دشمن به وجود آورده دانسته و گفته است: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ» (بقره، ۱۹۳) یعنی «با نیروهای مهاجم پیکار کنید تا وقتی که فتنه و بلایی که دشمن بر سر شما

ریخته است، از میان برود». و اگر گفته شود لفظ فتنه در آیه نکره در سیاق نفی است و افاده عموم می‌کند و می‌گوید با آنان بجنگید تا هیچ فتنه‌ای در جهان نباشد نه فقط فتنه‌ای که دشمن مهاجم به وجود آورده است، جوابش این است که به قرینه آیه قبل «فَإِنْ فَاتَلَوْكُمْ فَأَقْتُلُوهُمْ» که جنگ را به تهاجم دشمن مشروط می‌کند در اینجا مقصود فتنه خاصی است که دشمن مهاجم به وجود آورده است. بدیهی است اینکه در آیه برای جنگیدن غایت و پایان ذکر شده به این معناست که وقتی فتنه و شر دشمن رفع شد دیگر جنگیدن مجاز نیست. در حقیقت، آیه می‌خواهد بگوید: شما باید با دشمنی که شروع کننده جنگ است بجنگید و ریشه فتنه را بخشکانید تا جنگ نباشد و صلح برقرار شود. قرآن کریم در سوره انفال که بخش مهمی از آن به جنگ بدر مربوط است می‌گوید: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (انفال، ۶۱) یعنی «اگر دشمن به صلح تمایل نشان داد تو نیز آن را بپذیر و به خدا توکل کن». قبل از این آیه، آیه‌ای است که می‌گوید «هر قدر می‌توانید نیروی نظامی فراهم کنید تا دشمنان خدا و دشمنان خود را بترسانید» «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» و سه آیه بعد از آن آیه‌ای است که به رسول خدا (ص) امر می‌کند: «مؤمنان را به جنگ تشویق کن». «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ» (انفال، ۶۵). حالا در این آیه که در میان آیات جنگ واقع شده است، خدا می‌فرماید: اگر دشمنان مهاجم به صلح و مسالمت تمایل نشان دادند تو نیز بدان روی کن، به این معنا که اگر دشمن در کشاکش جنگ هم به صلح تمایل نشان داد تو نیز آن را بپذیر. از اینجا معلوم می‌شود که اسلام صلح را به عنوان یک اصل زیر بنایی در روابط اجتماعی می‌شناسد که باید در پی آن بود و در به وجود آوردن و حفظ آن کوشید.

در اینجا توجه به این نکته لازم است که با در نظر گرفتن این اصل زیربنایی اگر بیگانگان همیشه طالب صلح و زندگی مسالمت آمیز با مسلمانان باشند

هیچ‌گاه جنگی میان دو طرف در نمی‌گیرد، زیرا آنچه در آیه مزبور آمده است دستور و فرمانی الزامی در مورد همزیستی و صلح محسوب می‌شود که تخلف از آن جایز نیست و رسول خدا(ص) و پیروانش وظیفه دارند که همواره طالب صلح باشند و هیچ وقت درگیری نظامی را با بیگانگان آغاز نکنند.

صلح طبیعت اصلی جوامع

همان‌طور که سلامت مزاج طبیعت اصلی هر فرد و بیماری حالتی عارضی است، صلح و آرامش نیز طبیعت اصلی جوامع انسانی و جنگ حالتی عارضی محسوب می‌شود و آیه «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ لَهُا» (انفال، ۶۱) اشعار به همین معنا دارد که صلح و زندگی مسالمت‌آمیز طبیعت اصلی جوامع است و باید در حفظ آن کوشید و از این‌رو اگر دشمن مهاجم به صلح تمایل نشان داد باید از آن استقبال کرد و به آن پاسخ مثبت داد و جامعه را از بیماری اجتماعی جنگ نجات داد و سلامت را به آن بازگرداند.

بدیهی است آن طرف که حمله نظامی را آغاز کند و سلامت جامعه را به هم بزند محکوم می‌شود. اساساً وجدان بشریت از حمله ابتدایی به دیگران بیزار است و آن را ظلم و غیرقابل توجیه می‌داند. از این‌رو هر جا که درگیری نظامی واقع می‌شود برای تشخیص اینکه کدام طرف محکوم است سعی می‌کنند بدانند کدام طرف حمله را آغاز کرده است تا در تبلیغات محلی، منطقه‌ای و جهانی محکومش کنند، و این نشان می‌دهد که آغاز حمله نظامی به دیگران به هر منظوری باشد مخالف فطرت انسان‌هاست اگرچه آن را جنگ دینی بنامند.

نیکی کردن به کافران

گاهی بعضی از افراد مذهبی بر این باورند که نیکی کردن به کسانی که هم‌دینشان نیستند کاری نارواست و امکان چنین باوری در جامعه اسلامی نیز

وجود داشته و دارد، و قرآن کریم چنین چیزی را نفی می‌کند و هشدار می‌دهد که خدا شما مسلمانان را از نیکی کردن به کفار ی که مزاحم شما نیستند نهی نمی‌کند و هرگز نیکی و رفتار عادلانه با آنان ممنوع نیست. «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه، ۸) یعنی «خدا شما را از نیکی کردن و عدالت ورزیدن با کسانی که با شما در دین نجنگیده‌اند و از سرزمیتان بیرون نرانده‌اند، نهی نمی‌کند. خدا کسانی را که به عدالت رفتار می‌کنند دوست دارد.»

این آیه که تلویحاً به خوشرفتاری و خیرخواهی درباره کفار غیر مزاحم و رفتار عادلانه با آنان دعوت می‌کند، حاکی از این است که اسلام می‌خواهد روح صفا و خیرخواهی و احترام به انسان را در مسلمانان بدمد و قلب همه انسان‌ها را با هم مهربان کند و زمینه صلح اجتماعی را فراهم سازد و این شاهدی است بر اینکه صلح از نظر اسلام یک اصل زیربنایی و بنیادی است که همه مسلمانان باید در راه آن حرکت کنند.

تنها در صورتی که کفار به مسلمانان حمله نظامی کرده، آنان را از سرزمینشان برانند و به آوارگی شان کمک کنند، از دوستی کردن با آنان نهی شده است، زیرا دوستی در چنین شرایطی سبب می‌شود که کفار در جامعه اسلامی نفوذ کرده و ضربه‌های سنگینی وارد کنند. این مورد در سوره ممتحنه بلافاصله بعد از آیه یاد شده آمده است.

پرسش

با توجه به آنچه گفته شد که تحمیل عقیده با قدرت اسلحه در اسلام مجاز نیست، و نیز از نظر اسلام صلح یک اصل زیربنایی است که باید در ایجاد و حفظ آن کوشید جهاد در اسلام چیست و جنگیدن با کفار در کجا مجاز است؟ در پاسخ به این پرسش لازم است آیاتی از قرآن که درباره جنگ با کفار نازل شده‌اند بررسی شوند تا معلوم شود جنگ با کفار در کجا مجاز است.

آیات جنگ و جهاد

آیاتی که دربارهٔ جنگ با کفار نازل شده دو دسته‌اند: یک دسته، آیاتی که قید و شرط جنگ در آنها ذکر شده است، و دستهٔ دیگر آیاتی که به‌طور مطلق آمده‌اند و قید و شرطی در آنها نیست. از دستهٔ اول که در آنها روشن شده است در چه شرایطی جنگ با کفار مجاز است، چند آیه می‌آوریم و سپس به دستهٔ دوم می‌پردازیم.

دستهٔ اول: آیات مقیده

۱. «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره، ۱۹۰). یعنی «در راه خدا با کسانی بجنگید که به شما حملهٔ نظامی می‌کنند، و تجاوز نکنید، زیرا خدا تجاوزکاران را دوست ندارد.»

در این آیه چند نکته وجود دارد که توجه به آنها لازم است:

نکتهٔ اول: جنگ باید در راه خدا و برای او باشد نه به‌منظور کشورگشایی یا انتقامجویی یا اشباع غریزهٔ جاه‌طلبی و برتری‌جویی استکباری و مانند اینها، و راه خدا یعنی راه خیر و صلاح بشریت که رضای خدا در آن است مانند باز کردن فضای آزادی که مردم بتوانند در آن سعادت‌مند زندگی دنیا و آخرت خود را تأمین کنند و دفاع از مظلومان و سرکوب کردن مهاجمان ظالمی که منشأ فتنه و فساد شده‌اند و آزادی را از میان برده، ظلم و زور و اختناق به‌وجود آورده‌اند.

نکتهٔ دوم: این آیه می‌گوید: «با آنان که به شما حملهٔ نظامی می‌کنند، بجنگید» بنابراین، اگر حمله‌ای از سوی دشمن صورت نگیرد موضوع جنگ منتفی است، و این قیدی است که مجاز بودن جنگ را مشروط به تجاوز دشمن می‌کند که طبعاً اگر تجاوزی صورت نگرفته باشد، شروع جنگ به‌طور ابتدایی مجاز نخواهد بود.

نکته سوم: این آیه از هرگونه تعدی و تجاوز در معنای عام نهی می‌کند، مانند کشتن زنان و کودکان، سوزاندن خانه‌ها و مزارع، قطع درختان (بدون ضرورت)، قتل عام اسیران و مانند اینها. البته مفهوم تعدی و تجاوز خیلی روشن است و وجدان و فطرت انسان مصداق‌های آن را تشخیص می‌دهد و به همین دلیل قرآن آن را مطلق آورده و توضیحی درباره آن نداده است تا هرکس با هدایت فطرت خود مصداق‌های آن را بیابد.

باید دانست که فضای جنگ فضایی پراشتاب است که در آن گاهی افراد دچار هیجان می‌شوند و ممکن است از حد عدل و انصاف خارج شوند و دست به کارهایی ناروا بزنند؛ از این رو قرآن به متولیان جنگ اعم از فرماندهان و رزمندگان هشدار می‌دهد که مبدا در فضای جنگ تجاوزی از جانب شما صورت بگیرد.

ضمناً در تفسیر این آیه قولی هست که «لَا تَعْتَدُوا» یعنی «به کسانی که به شما حمله نظامی نکرده‌اند حمله نکنید و آغازکننده جنگ نباشید که این تعدی و تجاوز خواهد بود.» (مجمع‌البیان در تفسیر آیه ۱۹۰ از بقره). بر مبنای این قول جمله «وَلَا تَعْتَدُوا» تأکیدی است بر مفهوم قید «الَّذِينَ يُفَاتِلُونَكُمْ» زیرا مفهوم این قید این است که اگر به شما حمله نظامی نشده است به طور ابتدایی حمله نکنید، بنابراین، منطوق «وَلَا تَعْتَدُوا» مفهوم «الَّذِينَ يُفَاتِلُونَكُمْ» را تأیید و تثبیت می‌کند.

نکته چهارم: این آیه به مجاهدان اسلام بعد از نهی آنان از تجاوز، تذکر می‌دهد که خدا تجاوزکاران را دوست ندارد، یعنی شما که در راه خدا و برای رضای او می‌جنگید بدانید که اگر در فضای جنگ از حد عدل و انصاف خارج شوید و کارهایی ناروا انجام دهید، خداوند راضی نخواهد بود و شما را دوست نخواهد داشت، زیرا تجاوز مبعوض خداست و بنابراین، تجاوز کار نیز مبعوض خدا خواهد بود.

بدیهی است که چون اسلام جهاد را برای رفع ظلم و تجاوز و احیای عدل و انصاف تشریع کرده است نمی‌پذیرد که در ضمن احیای عدل و انصاف کاری

برخلاف آن انجام گیرد، و این نشانه اوج قداست قانون جهاد در اسلام است.

۲. «وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَآخِرِ جُوهِهِمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ (بقره، ۱۹۱). یعنی «هرجا که آنان را ببینید بکشید و از همان جا که شما را بیرون کردند بیرونشان کنید، که فتنه از کشتن بدتر است، و در نزد مسجدالحرام با آنان نجنگید مگر اینکه آنان در آنجا با شما بجنگند. پس اگر به شما حمله نظامی کردند آنان را بکشید که سزای کافران [مهاجم] اینگونه است».

این دومین آیه از آیاتی است که در آنها قید و شرط جنگ ذکر شده است، و ضمیر «وَأَقْتُلُوهُمْ» به «الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ» در آیه قبل برمی گردد، و می خواهد بگوید: «رفع شر این کافران مهاجم که جنگ را شروع کرده اند با کشتنشان امکان پذیر است». سپس می گوید: «در نزد مسجدالحرام با آنان نجنگید مگر اینکه آنان در آنجا به شما حمله نظامی بکنند پس اگر به شما حمله کردند آنان را بکشید که سزای کافران مهاجم همین است».

در این آیه نیز چند نکته موجود است.

نکته اول: این آیه به مسلمانان می گوید، چون این کفار آغازکننده جنگ هستند و می خواهند شما را نابود کنند، شما در صحنه پیکار به عنوان دفاع آنان را هرجا یافتید بکشید زیرا رفع شرشان فقط با کشتن میسر است.

نکته دوم: این آیه مسلمانان را از شروع جنگ نهی می کند و تنها وقتی که کفار، تهاجم نظامی را آغاز می کنند جنگ را به عنوان دفاع جایز می داند.

نکته سوم: از آنجا که آیه خطاب به مسلمانانی است که کفار آنان را از مکه رانده بودند، متقابلاً به مسلمانان می گوید: شما کفار را از همان جا که شما را از آن بیرون کردند، یعنی مکه، بیرون کنید که این نوعی دفاع است.

نکته چهارم: آیه می گوید، فتنه ای که کفار برپا کرده و مسلمانان را در مکه شکنجه می دهند، اموالشان را مصادره و با قشون کشی جنگ را بر مسلمانان

مدینه تحمیل می‌کنند، از کشتن آنان که به دست مسلمانان انجام می‌شود شدیدتر است، یعنی کفار منشأ فتنه‌اند و رنج و بلا و جنگی که آنان بر مسلمانان تحمیل کرده‌اند شدیدتر و آثار مخربش از قتل کفار به دست مسلمانان بیشتر است.

نکته پنجم: تجویز قتل کفار مهاجم جزای عمل آنان است که تهاجم را شروع کرده و خون مسلمانان را می‌ریزند و این جزایی عادلانه است.

یک تذکر

بعضی گفته‌اند: «فتنه در این آیه و آیه «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً» (بقره، ۱۹۳) به معنای شرک است» ولی شیخ محمد عبده گفته است: «این برخلاف سیاق آیات است که فتنه به معنای شرک باشد»^۱.

گفته عبده صحیح به نظر می‌رسد زیرا آیه ۱۹۰ بقره می‌گوید: «با آنان که جنگ را بر شما تحمیل می‌کنند، بجنگید». فضای این آیه و آیات بعد فضایی است که کفار به مسلمانان فشار می‌آوردند و آنان را که در مکه بودند شکنجه می‌دادند و گاهی می‌کشتند و بر آنان که در مدینه بودند جنگ را تحمیل می‌کردند و این فتنه و بلایی بود که آنان بر سر مسلمانان ریخته بودند و آیه ۱۹۳ بقره می‌گوید: «با این کفار متجاوز بجنگید تا فتنه از میان برود» یعنی کفار که مغلوب شدند دیگر نمی‌توانند فتنه و بلا و جنگ را بر مسلمانان تحمیل کنند. از عبدالله بن عمر نقل کرده‌اند که درباره فتنه در آیه «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً» گفت: «ما در زمان رسول خدا (ص) که کفار مسلمانان را به خاطر دینشان شکنجه می‌دادند، زندان می‌کردند و می‌کشتند با آنان جنگیدیم تا اسلام قوت گرفت و فتنه از میان رفت»^۲. این نقل هم تأیید می‌کند که مقصود از فتنه در آیه مزبور بلا و عذابی است که از سوی کفار بر مسلمانان وارد می‌شد.

علاوه بر این، اساساً جنگ با مشرکان شرک را که یک عقیده قلبی است از

۱. تفسیر المنار، ج ۲، ص ۲۱۰.

۲. تفسیر المنار، ج ۹، ص ۶۶۶، چاپ دوم.

میان نمی‌برد زیرا مشرک به فرض اینکه در جنگ مغلوب هم بشود عقیده‌اش تغییر نمی‌کند زیرا تغییر عقیده نیاز به بحث و استدلال و قانع کردن طرف بحث دارد و تا قانع نشود عقیده قلبی او باقی است، بنابراین، صحیح نیست که بگویند با مشرکان بجنگید تا شرک که عقیده آنان است از میان برود.

معنای لغوی فتنه

اصل ماده «فتن» به معنای گذاشتن طلا در آتش است تا خالص و ناخالص آن معلوم شود.^۱ و آیه «إِنَّ الَّذِينَ قَاتَلُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ» (بروج، ۱۰) درباره کسانی است که مؤمنان را به آتش سوزاندند، و درباره اهل جهنم آمده است: «يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ * ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ» (ذاریات، ۱۳ و ۱۴) یعنی «عذابتان را بچشید»، و در «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمْتُمْ مِنْكُمْ خَاصَّةً» (انفال، ۲۵) فتنه به معنای بلا و گرفتاری است، و زمخشری می‌گوید: «فتنه به معنای جنگ آمده است بینهم فتنه ای حرب.»^۲

به طور کلی در همه موارد استعمال ماده «فتن» معنای سختی وجود دارد، و در فتنه‌ای هم که به معنای امتحان است، معنای سختی هست. هیچ مورد استعمالی را برای ماده «فتن» نمی‌توان یافت که در آن معنای سختی نباشد، بنابراین شرک که معنای سختی در آن نیست نمی‌تواند معنای فتنه، تلقی شود. به ظن قوی، تفسیر فتنه به شرک از طرف کسانی مطرح شده است که معتقد بوده‌اند جهاد در اسلام به معنای تحمیل عقیده با قدرت اسلحه است و نمی‌پذیرند که جهاد به معنای دفاع و رفع شر مهاجمانی است که جنگ را آغاز می‌کنند، از این رو گفته‌اند: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً» یعنی «با مشرکان به طور ابتدایی بجنگید تا شرک از میان برود» و این به معنای این است که تا شرک وجود دارد جنگ با مشرکان به طور ابتدایی واجب است، بنابراین، آنان

در لغت اجتهاد کرده‌اند آن هم بر مبنای اجتهادی که در معنای جهاد داشته‌اند، درحالی که معنای لغت را باید از اهل لغت پرسید و نمی‌توان در آن اجتهاد کرد، بنابراین، فتنه را نباید به معنای شرک تفسیر کرد.

۳. «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ ائْتَتْهُمَا فَلَإِ عُدْوَانٍ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ» (بقره، ۱۹۳) یعنی «با آنها بجنگید تا دیگر فتنه‌ای نباشد و دین تنها دین خدا شود، پس اگر از تجاوز دست برداشتند، [از کشتن آنان دست بردارید زیرا] تجاوز جز بر ستمکاران روا نیست.

«قَاتِلُوا» در این آیه، عطف است بر «قَاتِلُوا» در آیه ۱۹۰ بقره و ضمیر «هُم» به «الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ» در آیه ۱۹۰ برمی‌گردد. باید دانست که در آیه ۱۹۰ مبدأ جنگ بیان شده است و در این آیه غایت و پایان آن. آیه ۱۹۰ می‌گوید: «با کافران مهاجم بجنگید» که مبدأ و منشأ جنگ هستند و سرکوب کردنشان جزای عادلانه آنان است، و آیه ۱۹۳ می‌گوید: «با آنها بجنگید تا دیگر فتنه‌ای نباشد و دین برای خدا باشد». یکی از معانی «دین» استیلا و سلطه است و در اینجا به قرینه مقام، مراد همین معنی است، چون در شرایطی که کفار قدرت تهاجم دارند، استیلا و سلطه آنان حاکم است، و هنگامی که با نیروهای دفاعی مسلمانان سرکوب شوند و کاملاً شکست بخورند حاکمیت و سلطه آنان محو شده و به جای آن حاکمیت خدا و دین خدا برقرار می‌شود.

سپس آیه شریفه موردی را که کفار مهاجم دست از تجاوز می‌کشند مطرح کرده و می‌گوید، پس اگر کفار مهاجم خودشان از تجاوز دست برداشتند و ظلم را متوقف کردند، شما نیز از کشتن آنان دست بردارید و جنگ را متوقف کنید، چون جنگ شما مقابله به مثل و پاسخ به ظلم است و هنگامی که کفار از تجاوز دست بردارند موضوع مقابله به مثل منتفی می‌شود و دیگر کشتن آنان روا نیست، زیرا کشتن ظالمان متجاوز تا زمانی ضرورت دارد که ظلم و تجاوز وجود دارد، ولی وقتی ظلم از طرف کفار متوقف شود دیگر ظالمی در صحنه

وجود ندارد تا مجازات شود. در این آیه دو سبب برای پایان جنگ ذکر شده است، یکی شکست کامل کفار مهاجم و دیگری دست کشیدن آنان از جنگ. ضمناً در اینجا توجه به این نکته ادبی لازم است که در آیه، صناعت مشاکله که از صناعات بدیعی شمرده می شود اعمال شده است، یعنی چون تجاوز و عدوان کفار مهاجم مطرح است مقابله به مثل و مجازات آنان نیز عدوان نامیده شده است، و این را مشاکله می گویند یعنی هم شکل بودن در لفظ نه در معنی چون کشتن کفار مهاجم از روی دفاع در واقع عدوان نیست و فقط در لفظ، عدوان، نامیده شده است، مانند آیه «تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» (مائده، ۱۱۶) که حضرت عیسی (ع) به خدا می گوید: «تو آنچه را در نفس من است می دانی ولی من آنچه را در نفس توست نمی دانم». معلوم است که خدا نفس ندارد ولی چون در مورد عیسی نفس استعمال شده است از باب مشاکله لفظی در مورد خدا نیز به کار رفته است.

ناگفته نماند که آنچه در اینجا روشن است این است که دستور جنگیدن با کفار مهاجم در آیه مورد بحث مانند دو آیه قبل ماهیت دفاعی دارد.

۴. «أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأْنَهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ» (۳۹) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبَّنَا اللَّهُ وَلَوْ لَا دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حج، ۳۹-۴۰).

یعنی «به آنان که مورد هجوم نظامی واقع می شوند اجازه داده شده است [که برای دفاع از خود بجنگند] به دلیل اینکه مظلوم واقع شده اند و بی شک خدا بر نصرت آنان تواناست (۳۹) هم آنان که از دیار خود به ناحق اخراج شدند فقط به جرم اینکه می گفتند پروردگار ما خدای یکتاست، و اگر خدا [شر] بعضی از مردم را به وسیله بعضی دیگر دفع نمی کرد، صومعه ها و کنیسه ها و کینشت ها و مسجدهایی که در آنها فراوان ذکر خدا می شود ویران می شد، و همانا خدا هرکس را که یاری اش کند یاری می کند. بی گمان خدا پرقوت و با عزت است.»

در اینجا قرآن می‌گوید، جنگ در آنجایی مجاز است و اجازه داده می‌شود که هجوم نظامی از جانب دشمن آغاز شود و مردمی مورد ظلم و ستم قرار گیرند که در این صورت نه تنها حق دارند بلکه واجب است به عنوان دفاع با مهاجمان بجنگند. بدیهی است مفهوم این سخن این است که اگر حمله‌ای از سوی دشمن صورت نگیرد، جایز نیست به طور ابتدایی به مردمی که خواهان صلح و زندگی مسالمت آمیز هستند حمله نظامی شود. به بیان دیگر، آغاز کردن جنگ و برهم زدن محیط صلح و مسالمت به هیچ عنوان جایز نیست حتی به عنوان تحمیل دین زیرا دین را نمی‌توان و نباید بر کسی تحمیل کرد، «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره، ۲۵۶).

آنگاه در آیه بعد اشاره شده است که این حق جنگ دفاعی به مردمی داده شده است که به ناحق و فقط به خاطر ایمان به خدا از وطن خود رانده شده‌اند، و اشاره این آیه به مسلمانان مهاجر است که شکنجه و آزار مشرکان مکه آنان را ناگزیر کرد از وطن خود هجرت کنند.

البته این آیه آنچه را که اتفاق افتاده است شرح می‌دهد و می‌خواهد وضعیت سخت مسلمانان مهاجر را گوشزد کند که چگونه از وطن خود آواره شدند، و نمی‌خواهد بگوید، مجاز بودن جنگ دفاعی مشروط به آواره شدن مردمی است که مورد هجوم قرار گرفته‌اند؛ که اگر مردمی که مورد حمله نظامی واقع می‌شوند از وطن خود اخراج نشوند، حق نداشته باشند به جنگ دفاعی اقدام کنند؛ چنین مفهومی از آیه برداشت نمی‌شود.

سپس آیه شریفه بعضی از ثمرات تجویز جنگ دفاعی را توضیح می‌دهد و می‌گوید: اگر در مقابل هجوم نظامی دشمن اجازه دفاع به مردم ستم دیده داده نمی‌شد، مفساد بسیاری رخ می‌داد و از جمله اماکن مقدس مانند معابد یهود و نصاری و مساجد مسلمانان نیز ویران می‌شد.

در اینجا تجویز جنگ دفاعی در شرع به عنوان دفع الهی خوانده شده است یعنی خدا با اذن جهاد به مردم مظلوم، مجاهدان را با مهاجمان درگیر

می‌کند و با شکست مهاجمان شرشان را از سر مظلومان رفع می‌کند. بنابراین، دفع در اینجا دفع تکوینی نیست، بلکه دفع با تشریع جهاد است، و این معنی با جمله «وَلْيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ» در آخر آیه متناسب و هماهنگ است، زیرا مقصود از یاری کردن خدا اجرای دستور خداست و هر که امر خدا را اجرا کند خدا را یاری کرده است، و در آیه وعده داده شده است که هر کس خدا را یاری کند خدا یاری‌اش می‌کند، یعنی کسانی که دستور جهاد را اجرا کنند، خدا آنان را بر دشمن غلبه می‌دهد، «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ» (محمد، ۷)، بنابراین، آنچه در تفاسیر دیده می‌شود که دفع را در آیه دفع تکوینی گرفته و گفته‌اند: «معنای آیه این است که خدا به برکت خوبان بلا را از بدان دفع می‌کند» صحیح به نظر نمی‌رسد و با سیاق آیه نیز هماهنگ نیست زیرا سیاق آیه مسئله جهاد است و اجازه دادن خدا به مظلومان که با دفاع خود شر مهاجمان را رفع کنند؛ بنابراین، مناسب نیست که آیه اینگونه تفسیر شود که خدا به برکت مردم نمازخوان و زکات‌دهنده و حج‌کننده، بلا را از تارکان نماز و مانعان زکات و تارکان حج دفع می‌کند، چنانکه در مجمع‌البیان در تفسیر آیه ۲۵۱ بقره آمده است. علاوه بر آن اینگونه تفسیر کردن آیه بدآموزی دارد و تلویحاً تشویق و دعوت به ترک نماز و منع زکات و ترک حج است.

اگر آیه می‌خواست بگوید، خدا به برکت خوبان بدان را صیانت می‌کند باید عبارت آیه «وَلَوْ لَا دَفَعَ اللَّهُ بِبَعْضِ النَّاسِ عَنْ بَعْضٍ» باشد زیرا ماده «دفع» اگر به «عن» متعدی شود معنای صیانت می‌دهد مانند «إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا» (حج، ۳۸) ولی چنانچه به خودی خود متعدی شود معنای دور کردن می‌دهد مانند «إِدْفَعْ بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ» (مؤمنون، ۲۳، ۹۶) «السَّيِّئَةِ» مفعولِ ادْفَع است، یعنی بدی را به طریقه‌ای که بهتر است دور کن؛ و در آیه مورد بحث «دَفَعَ» به خودی خود متعدی شده و مفعولش «النَّاس» است و معنای صیانت نمی‌دهد، بلکه به معنای دور کردن است. بنابراین، اینکه گفته‌اند: «معنای آیه مورد بحث این است که خدا به برکت خوبان بلا

را از بدن دفع می‌کند» با ترکیب خود آیه همخوانی ندارد و باید مردود شناخته شود.

نکته دیگر اینکه طبق این قول، بین شرط و جزا در آیه رابطه‌ای وجود نخواهد داشت زیرا اینکه گفته شود: «اگر به برکت خوبان خدا بلا را از بدن دفع نمی‌کرد اماکن مقدس ویران می‌شد»، چه معنای معقولی می‌تواند داشته باشد؟ چه رابطه‌ای است بین دفع نکردن بلا از بدن و ویران شدن اماکن مقدس؟ هیچ رابطه‌ای نیست، بلکه به عکس، اگر خدا بدن را با بلا نابود کند اماکن مقدس از شر آنان محفوظ خواهد ماند.

۵. «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (بقره، ۱۹۴).
یعنی «ماه حرام در مقابل ماه حرام است، و شکستن حرمت ماه‌های حرام قصاص دارد، پس هرکس به شما تعدی کند شما با او مقابله به مثل کنید مانند آنکه او به شما تعدی کرده است و تقوا پیشه کنید و بدانید که خدا با تقوایندگان است». گفته‌اند: «این آیه مربوط به قضیه حُذَیبیه است که در سال ششم هجرت در ماه ذی‌القعدة مشرکان مکه نگذاشتند رسول خدا (ص) و مسلمانان برای انجام عمره به زیارت خانه خدا بروند و حتی با تیر و سنگ به آنان حمله کردند که با انجام صلح قرار شد آن سال پیامبر اکرم (ص) با مسلمانان به مدینه برگردند و سال بعد برای انجام عمره در ماه ذی‌القعدة به مدت سه روز به مکه بروند، و طبق همین قرار، سال بعد در ماه ذی‌القعدة که از ماه‌های حرام است مسلمانان در معیت رسول اکرم (ص) برای انجام عمره به سوی مکه حرکت کردند و به خاطر حرمت ماه از جنگ کراهت داشتند» (آلوسی، در تفسیر همین آیه) و گفته‌اند: «مشرکان مکه در فکر بودند مسلمانان را غافلگیر و به آنان حمله نظامی کنند» (مجمع‌البیان در تفسیر همین آیه) و «آیه مورد بحث در چنین زمینه‌ای نازل شد، و گوشزد کرد که ماه حرام در مقابل ماه حرام است یعنی جنگ در ماه حرام در مقابل جنگ در ماه

حرام است» (مجمع البیان در تفسیر همین آیه) که اگر کفار در ماه حرام جنگ را آغاز کردند شما هم در همان ماه حرام می‌توانید اقدام به جنگ دفاعی کنید، و حرمت‌ها قصاص دارند یعنی اگر کفار حرمت ماه حرام را شکستند و جنگ را آغاز کردند شما حق دارید بدون رعایت حرمت ماه حرام به جنگ دفاعی بپردازید.

سپس آیه شریفه یک حکم کلی را مطرح کرده و می‌گوید: «هرکس به شما تعدی کند شما هم مقابله به مثل کنید». که طبعاً یک مصداق آن جنگ دفاعی است. این آیه در سیاق آیات جهاد آمده و بنابراین، توجه اصلی آن به جهاد و جنگ دفاعی است، و باید دانست که در این آیه، اقدام به جنگ مشروط به شروع تعدی از طرف دشمن شده است، به این معنا که اگر حمله‌ای از طرف دشمن انجام نگیرد، جایز نیست که مسلمانان به طور ابتدایی به دیگران حمله نظامی کنند و بنابراین، قرآن اجازه نمی‌دهد که پیروانش آغازکننده جنگ باشند، و این معنی از مفهوم شرط فهمیده می‌شود چون کلمه «مَنْ» در آیه، به دلیل «فاء» که در جواب آن آمده شرطیه است.

باید دانست که این مفهوم شرط به طور واضح از آیه درک می‌شود و از این رو کسانی که جهاد را در اسلام جنگ ابتدایی می‌دانند می‌گویند: «این آیه به وسیله آیه «وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً» (توبه، ۳۶) نسخ و جنگ ابتدایی با کفار واجب شده است» (تفسیر طبری در شرح همین آیه) و مقصودشان نسخ مفهوم آیه است نه منطوق آن. معلوم می‌شود دلالت مفهوم شرط را بر عدم جواز جنگ ابتدایی مسلم دانسته‌اند.

البته اینکه گفته‌اند، آیه «وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً» ناسخ مفهوم آیه مورد بحث است، قابل قبول نیست و قاعده اقتضا دارد که مطلق حمل بر مقید شود و این قاعده در همه جا جاری و همیشه دلیل دارای قید و شرط حاکم بر دلیل مطلق است، بنابراین، آیه «مَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» (بقره، ۱۹۴) که دارای شرط است حاکم است بر «وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً» که

مطلق است و مفهوم شرط در آن دلیلی است بر اینکه جنگ با مشرکان در صورتی که آنان حمله را شروع نکنند به طور ابتدایی جایز نیست.

در اینجا مناسب است خلاصه سخن شیخ محمد عبده را در این مورد به صورت نقل به معنی بیاوریم. ایشان می گوید: «حکمی که در آیه «فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ» آمده که جنگ با کفار را مشروط کرده است به اینکه آنان حمله را آغاز کنند حکمی دائمی است و هرگز نسخ نشده است و این آیه با آیات قبل از آن دارای یک سیاق و متصل به هم‌اند و نیازی نیست که آیه «وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً» را در سوره براءت در میان آنها وارد کنیم»، و از ابن عباس نقل شده است که: «در این آیات نسخی انجام نشده است. بنابراین اگر کسی امر به جنگ را در آنها مطلق بداند و حتی با عدم تحقق شرط آن، که تعدی دشمن است، جنگ را لازم شمارد آیات را از اسلوب خود بیرون برده و مطلبی را بر آنها تحمیل کرده است که آن را بر نمی تابند. آیات مربوط به جنگ در آل عمران درباره جنگ اُحُد است که در آن کفار تعدی کردند، و آیات مربوط به جنگ در سوره انفال درباره جنگ بدر است که در آن نیز کفار تعدی کردند و آغازکننده جنگ بودند، و آیات مربوط به جنگ در سوره براءت درباره مشرکان پیمان شکن است که تجاوز را آغاز کردند، و از این رو درباره آنان آمده است «فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ» (براءت، ۷) و نیز آمده است «أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ... وَ هُمْ بَدَأُوكُمْ أُولَٰئِكَ مَرَّةً» (توبه، ۱۳). مشرکان پیوسته جنگ با مسلمانان را آغاز می کردند که آنان را از دین خود برگردانند، بنابراین، همه جنگ های پیامبر (ص) برای دفاع از حق و اهل آن و حمایت از دعوت حق بود، و اگر کسی نباشد که به ما مسلمانان تعدی کند و امنیت ما را از میان ببرد و خونمان را بریزد خدا بر ما واجب نکرده است که با دیگران بجنگیم و خونشان را بریزیم و جانشان را بگیریم، و جنگ های صحابه پیغمبر (ص) برای این بود که از دعوت حق حمایت و از غلبه ظالمان بر مسلمانان جلوگیری کنند نه برای اینکه به دیگران

تجاوز کنند. اما، جنگ‌هایی که در زمان‌های بعد واقع شد [مقصودش جنگ‌های خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس است] مقتضای طبیعت مُلک و زورمندی بود و چنان نبود که همه آنها با احکام دین موافق باشد، و این از طبیعت کون است که صاحبان قدرت به همسایگان ضعیف خود حمله و دست‌اندازی می‌کنند...» (تفسیر المنار، ج ۲، ص ۲۱۵، چاپ سوم).

حمل مطلقات بر مقیدات

تا اینجا پنج آیه از قرآن کریم آوردیم که در آنها شرط تجویز جنگ در اسلام ذکر شده و آن شرط، تجاوز دشمن است که در آن صورت جنگ برای دفع شر دشمن و حمایت از مظلومان ضرورت پیدا می‌کند و به مقتضای آیات یاد شده جهادی که در اسلام واجب شده جنگ دفاعی است که فطرت هر انسانی به لزوم آن حکم می‌کند. این آیات را آیات مقیده می‌خوانیم یعنی آیات دارای قید و شرط، و در مقابل آنها آیاتی است که به‌طور مطلق و بدون هیچ قیدی مسلمانان را دعوت به جنگ با کفار می‌کند.

بدیهی است که طبق قاعده باید آیات مطلقه حمل بر آیات مقیده شود، و در حقیقت آیات دارای قید و شرط آیات بی‌قید و شرط را تفسیر می‌کند و در نتیجه، آیات دارای قید و شرط بر آیات بی‌قید و شرط حاکم خواهند بود و این یک قانون عمومی است که در همه عرف‌ها و همه زبان‌ها به آن عمل می‌شود.

دسته دوم: آیات مطلقه

اینک چند نمونه از آیات مطلقه را که بی‌هیچ قید و شرطی مسلمانان را دعوت به جنگ با کفار می‌کند می‌آوریم:

۱. کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ
عَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره، ۲۱۶).
یعنی «جنگیدن بر شما نوشته شد درحالی‌که آن را مکروه می‌دارید، و

چه بسا چیزی را مکروه بدانید درحالی که آن برای شما خیر است، و چه بسا چیزی را دوست داشته باشید درحالی که آن برای شما شر است، و خدا می داند و شما نمی دانید».

۲. «فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا» (نساء، ۷۴).

یعنی «کسانی که زندگی دنیا را با آخرت مبادله می کنند باید در راه خدا بجنگند، و کسی که در راه خدا بجنگد و کشته یا غالب شود اجری بزرگ به او خواهیم داد».

۳. «الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا» (نساء، ۷۶).

یعنی «آنان که ایمان آورده اند در راه خدا می جنگند، و آنان که کافرند در راه طاغوت و شیطان می جنگند. پس با یاران شیطان بجنگید. همانا نیرنگ شیطان ضعیف است».

۴. «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (توبه، ۲۹).

یعنی «با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز واپسین ایمان نمی آورند و آنچه را خدا و رسول او تحریم کرده اند بر خود حرام نمی شمارند و به آیین حق ملتزم نیستند بجنگید، تا زمانی که با دست خود درحالی که خاضع اند جزیه بپردازند».

۵. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (توبه، ۱۲۳).

یعنی «ای کسانی که ایمان آورده اید [قبل از کافران دور دست] با کافران که به شما نزدیک هستند بجنگید، و باید در شما درشتی و شدت احساس کنند، و بدانید که خدا با تقوایندگان است».

۶. «فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَمْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَمَا مَنَّا بَعْدَ وَإِمَّا فِدَاءٌ...» (محمد، ۴).

یعنی «پس وقتی با کسانی که کافرند برخورد کردید گردنشان را بزنید و چون آنها را بی حرکت ساختید، اسیرشان کنید و محکم ببندید آنگاه یا به منت آزاد کنید یا به فدیة...».

این شش آیه از آیات مطلقه است که بی ذکر هیچ شرطی مسلمانان را دعوت به جنگ با کفار می‌کند، و قبلاً پنج آیه آوردیم که در آنها جنگ با کفار به شروع حمله از جانب آنها مشروط شده بود، و چنانکه قبلاً گفته شد قاعده اقتضا می‌کند که مطلقات حمل بر مقیدات شوند، و این مطلب در عرف قانون‌شناسی بدیهی است، و نتیجه حمل مطلقات بر مقیدات این است که جنگ با کفار در وقتی مجاز است که آنان آغازکننده جنگ باشند که در آن صورت لازم است مسلمانان به دفاع بپردازند.

جنگ‌های پیامبر (ص) دفاعی بود

چون روشن شد که آیات جهاد در قرآن جنگ دفاعی را تجویز کرده‌اند نه جنگ ابتدایی را و از طرفی می‌دانیم که اولین کسی که به آیات جهاد عمل کرده شخص رسول اکرم (ص) بوده است، از اینجا کشف می‌کنیم که جنگ‌های آن حضرت دفاعی بوده و برای درهم شکستن تجاوز دشمن انجام شده است، و بنابراین آنچه علامه مجاهد شیخ محمد جواد بلاغی گفته است که همه جنگ‌های رسول خدا (ص) دفاعی بوده‌اند صحیح است. ایشان می‌نویسد: «... فكَانَتْ حُرُوبُهُ بِأَجْمَعِهَا دِفَاعاً لِّلْعَدُوِّ الْمَشْرِكِينَ الظَّالِمِينَ عَنِ التَّوْحِيدِ وَ شَرِيعَةُ الْإِصْلَاحِ وَ الْمُسْلِمِينَ. وَ مَعَ ذَلِكَ فَهُوَ يَسْلُكُ فِي دِفَاعِهِ أَحْسَنَ طَرِيقَةٍ يَسْلُكُهَا الْمُدَافِعُونَ وَ اقْرَبُهَا إِلَى السَّلَامِ وَ الصَّلَاحِ. يَقْدَمُ الْمَوْعِظَةُ وَ يَدْعُو إِلَى الصَّلَاحِ وَ السَّلَامِ وَ يَخْبِغُ إِلَى السَّلَامِ وَ يَجِيبُ إِلَى الْهُدَى وَ يَقْبَلُ

عهد الصّٰلِح مع عرفانه اَنَّهُ المظفّر المنصور^۱...

یعنی «همه جنگ‌های رسول اکرم (ص) دفاع در مقابل تجاوز مشرکان ستمکار بود که از توحید و شریعت اصلاح و مسلمانان حمایت می‌کرد، و با این وصف او در دفاع خود بهترین راهی را که مدافعان می‌روند برمی‌گزید. قبلاً به موعظه می‌پرداخت و دعوت به صلاح و مسالمت می‌کرد و تمایل به صلح نشان می‌داد؛ و درحالی‌که می‌دانست او پیروز است پیشنهاد ترک خصومت را می‌پذیرفت و قرارداد صلح را قبول می‌کرد».

نظر شیخ محمد عبده

شیخ محمد عبده نیر با شیخ محمد جواد بلاغی در مورد دفاعی بودن جنگ‌های پیامبر (ص)، هم عقیده است، او نظر خود را درباره جنگ‌های پیامبر (ص) اینگونه بیان می‌کند:

«فقتال النّبی (ص) كلّه كان مدافعةً عن الحقّ و اهله و حماية لدعوة الحق و لذلك كان تقديم الدّعوة شرطاً لجواز القتال و انما تكون الدّعوة بالحجة و البرهان لا بالسيف و الشّنان^۲...»

یعنی «پس جنگ‌های پیامبر (ص) همه‌اش برای دفاع از حق و اهل آن و حمایت از دعوت حق بوده است و بدین سبب دعوت [به اسلام] قبل از شروع جنگ شرط جواز جنگ مقرر شده است و دعوت فقط با حجت و دلیل انجام می‌شود نه با شمشیر و نیزه».

حفظ صلح سیره رسول خدا

بعد از آنکه معلوم شد در اسلام تحمیل عقیده جایز نیست، و معلوم شد که

۱. الرحلة المدروسة، ص ۲۱۲، چاپ مؤسسه اعلمی کربلا.

۲. تفسیر المنار، ج ۲، ص ۲۱۵، چاپ سوم.

اسلام صلح را یک اصل زیربنایی می‌داند، و خدا به پیامبر (ص) امر کرده است که در حفظ آن بکوشد، و معلوم شد که آیات جهاد، جنگ ابتدایی را تجویز نمی‌کنند، در اینجا مناسب است یک نمونه عملی از سیره رسول اکرم (ص) در جنگ بدر را بیاوریم تا روشن شود که آن حضرت حکم قرآن را در مورد حفظ صلح و پرهیز از جنگ مویه‌مو اجرا کرده است.

بعد از آنکه کاروان تجارتی قریش سالم به مکه رسید جنگ‌طلبان مکه سپاهی نزدیک به هزار نفر فراهم کردند تا مسلمانان را سرکوب کنند و بدین منظور در محل بدر اردو زدند. در میان آنان مردی به نام عتبه بن ربیععه از سران مکه بر شتر سرخ‌مویی سوار بود و درحالی‌که در بین قومش حرکت می‌کرد چنین گفت: «ای قوم من! سخن مرا بپذیرید و با این مرد و اصحابش نجنگید و این را به من مربوط کنید و ننگ ترس را به من ببندید. شما در میان آنان خویشان نزدیکی دارید و اگر جنگ پیش آید عده‌ای کشته می‌شوند، آنگاه شما دائماً به قاتل پدر و برادر خود نگاه خواهید کرد و این سبب می‌شود که میان شما کینه و دشمنی به وجود آید. این را هم بدانید که شما به کشتن آنان دست نمی‌یابید مگر اینکه به تعداد کشتگانشان از شما می‌کشند. علاوه بر این ممکن است شما شکست بخورید... ای قوم من! اگر محمد دروغگو باشد گرگ‌های عرب شرّ او را دفع می‌کنند، و اگر پادشاه باشد شما در حکومت فرزند برادران کامیاب خواهید شد، و اگر پیغمبر باشد شما به وسیله او خوشبخت‌ترین مردم خواهید بود. ای قوم من! خیرخواهی مرا رد نکنید، و رأیم را سفیهانه نشمارید».

«یا قوم! لَا تُقَاتِلُوا هَذَا الرَّجُلَ وَاصْحَابَهُ، وَاعْصُوا هَذَا الْأَمْرَ بِرَأْسِي وَاجْعَلُوا جُبَّتَهَا لِي، فَإِنَّ مِنْهُمْ رَجُلًا قَرِيبُكُمْ قَرِيبَةً وَ لَا يَزَالُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ يَنْظُرُ إِلَى قَاتِلِ أَبِيهِ وَ أَخِيهِ فَيُورِثُ ذَلِكَ بَيْنَكُمْ شَحْنََاءَ وَ اضْغَاءَ، وَ كُنْ تَخْلُصُوا إِلَى قَتْلِهِمْ حَتَّى يُصِيبُوا مِنْكُمْ عِدَدَهُمْ، مَعَ أَنِّي لَا أَمْنُ أَنْ تَكُونَ الدَّائِرَةُ عَلَيْكُمْ... يَا قَوْم! إِنْ يَكُ مُحَمَّدٌ كَاذِبًا يَكْفِيكُمْوه ذُوْيَانُ الْعَرَبِ، وَ إِنْ يَكُ مَلِكًا أَكَلْتُمْ فِي

مُلک ابن اخیکم، و ان یَکُ نبیاً کُنتُم اسعَدُ النَّاسَ به، یا قوم! لا ترَدُّوا نصیحتی و لا تُسَفِّهوا رأیی^۱».

رسول خدا(ص) دربارهٔ عُبَیة بن ربیعہ فرمود: «اگر در یکی از این قوم خیری باشد در صاحب آن شتر سرخ موی است اگر از او اطاعت کنند به راه درستی خواهند رفت»، «ان یَکُ فی أَحَدٍ من القوم خیرٌ ففی صَاحبِ الجَمَلِ الأحمر، ان یُطیعوه یَرسُدُّوا»^۲.

کار درخشانی که آن حضرت در آن موقع حساس کرد این بود که پیامی به وسیلهٔ عمر برای آن قوم فرستاد و در آن فرمود: «شما برگردید و از جنگ پرهیزید، اگر کسانی غیر از شما این موضع گیری را دربارهٔ من می کردند نزد من بهتر بود از اینکه شما این کار را بکنید، و اگر من دربارهٔ کسانی غیر از شما این موضع گیری را می کردم نزد من بهتر بود از اینکه دربارهٔ شما بکنم»، «ارْجِعُوا، فَإِنَّهُ یَلِیْ هَذَا الْأَمْرَ مَنْی غَیرَکُم أَحَبُّ إِلَیَّ مِنْ أَنْ تَلُوهُ مَنْی، وَإِلَیْهِ مِنْ غَیرَکُم أَحَبُّ إِلَیَّ مِنْ أَنْ إِلَیْهِ مِنْکُمْ»^۳.

اینکه پیامبر(ص) در پیام خود به مردم مکه توصیه می کند به مکه برگردند و از جنگ پرهیزند و کوشش دارد که از هر راه ممکن مانع درگیری نظامی شود و جلوی خونریزی را بگیرد، بدان سبب است که قرآن کریم هماهنگ با فطرت انسان صلح را یک اصل زیربنایی دانسته و به آن حضرت امر کرده است که در حفظ و ایجاد آن بکوشد، «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (انفال، ۶۱) و رسول اکرم(ص) مطیع ندای فطرت و امر خداست. بنابراین، سیرهٔ پیامبر(ص) با آیات قرآن در مورد حفظ صلح و پرهیز از جنگ ابتدایی هماهنگ است و آن حضرت دقیقاً به این آیات عمل کرده است.

اگر جنگ ابتدایی برای تحمیل دین مجاز بود رسول خدا(ص) از هر کس

۱. مغازی واقعی، ج ۱، ص ۶۳، چاپ نشر دانش اسلامی.

۲. همان، ص ۶۱.

۳. همان، ص ۶۰.

دیگر سزاوارتر بود که در حادثه بُدر برای جنگ پیشقدم شود و قبل از طرف مقابل، حمله را آغاز کند، و اینکه چنین نکرد برای این بود که به ندای فطرت و امر خدا پاسخ مثبت می‌داد و از جنگ پرهیز داشت و طالب صلح بود. غربی‌ها که می‌گویند: «اسلام جنگ و خونریزی را برای تحمیل دین تجویز کرده است»، به این عمل پیغمبر اکرم (ص) در واقعه بُدر توجه کنند تا از گفته خود شرمند شوند.

صلح‌خواهی آهنگ فطرت

خوبی صلح و مسالمت امری فطری و وجدانی است، و رسول گرامی (ص) که در طلب صلح است و از جنگ ابتدایی نهی و پرهیز می‌کند به آهنگ فطرت و ندای وجدان جواب مثبت می‌دهد. خوبی صلح چنان با فطرت انسان سرشته است که نیازی به توضیح ندارد و هر انسانی هر عقیده‌ای داشته باشد وقتی ببیند کسی دعوت به صلح و از جنگ ابتدایی دوری می‌کند بی‌درنگ او را می‌ستاید، و از این‌رو زمانی که پیامبر (ص) مشرکان مکه را از جنگ برحذر داشت و به صلح دعوت کرد حکیم بن حزام پسر برادر خدیجه بنت خُوَیلد و مولود کعبه^۱ - که در اردوی مشرکان بود و بعد مسلمان شد - چون سخن آن حضرت را شنید گفت: «محمد پیشنهادی منصفانه کرد و لازم است آن را بپذیرید، به خدا قسم بعد از این پیشنهاد منصفانه که او کرد اگر شما بجنگید بر وی پیروز نخواهید شد»، «قال حکیم بن حزام: قد عَرَضَ نَصَفًا فَأَقْبَلُوهُ، وَاللَّهِ لَا تُنْصَرْنَ عَلَيْهِ بَعْدَ مَا عَرَضَ مِنَ النِّصْفِ^۲».

ندای وجدان و فطرت این مرد مشرک که با قسم جلاله به قومش می‌گوید: «بعد از این پیشنهاد منصفانه محمد اگر با او بجنگید پیروز نمی‌شوید» این

۱. سیره ابن هشام، ج ۱، چاپ دوم، ۱۳۷۵ هجری، باورقی ص ۲۰۳ و أسد الغابۃ، ج ۲، ص ۴۰.

۲. مغازی واقعی، ج ۱، ص ۶۱.

است که صلح طلبی پیشوای اسلام امری مطلوب و محبوب، و مخالفت با آن ظلم و تجاوز است که فرجامی بد دارد و به شکست می انجامد که عاقبت همان طور شد که او می گفت و جنگ طلبان مکه شکست سختی خوردند.

نقد نظر فقها با استناد به قرآن و سیره رسول خدا

با اینکه از آیات قرآن کریم و سیره پیامبر (ص) چنانکه قبلاً توضیح داده شد به خوبی روشن است که جنگ ابتدایی برای تحمیل دین جایز نیست با کمال تعجب می بینیم فقها در آنجا که درباره جهاد اسلامی بحث می کنند جهاد اصلی را همان جنگ ابتدایی برای دعوت به اسلام و به تعبیر دقیق تر، برای تحمیل اسلام بر کفار معرفی کرده اند که این درست در جهت مخالف آیات قرآن و سیره پیامبر (ص) است. اینک چند نمونه از عبارات فقها را در این مسئله می آوریم تا اهل تحقیق در آنها بیندیشند.

عبارت امام شافعی

امام شافعی در کتاب «أم» می گوید: «چون مدتی از هجرت رسول الله (ص) گذشت خدا به جماعتی توفیق داد که پیرو او شدند و با کمک خدا از لحاظ جمعیت قدرتی پیدا کردند که قبلاً نداشتند، پس خدا جهاد را بر آنان واجب کرد در حالی که قبلاً واجب نبود، و خدا درباره وجوب جهاد فرمود: «جنگیدن بر شما واجب شد در حالی که شما آن را مکروه می دارید»، و فرمود: «در راه خدا بجنگید»، و فرمود: «در راه خدا چنانکه باید جهاد کنید»، و فرمود: «وقتی که با کافران برخورد کردید گردنشان را بزنید تا هنگامی که بی حرکتشان کردید آنان را محکم ببندید»، و فرمود: «چرا وقتی به شما گفته می شود: در راه خدا کوچ کنید به سوی زمین سنگینی می کنید؟» «و لَمَّا مَضَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ (ص) مَدَّةٌ مِنْ هَجْرَتِهِ انْعَمَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهَا عَلَى جَمَاعَةٍ بِاتِّبَاعِهِ وَ حَدَّثَ لَهُمْ بِهَا مَعَ عَوْنِ اللَّهِ قُوَّةً بِالْعَدَدِ لَمْ تَكُنْ قَبْلُهَا فَفَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجِهَادَ بَعْدَ إِذْ كَانَ إِبَاحَةً لَا

فرضاً فقال تبارک و تعالی: «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ کَرَّةٌ لَّکُمْ»... و قال تبارک و تعالی: «وَ قَاتِلُوا فِی سَبِيلِ اللَّهِ»... و قال عزوجل: «وَ جَاهِدُوا فِی اللَّهِ جِهَادَهُ» و قال: «فَإِذَا لَقِیْتُمُ الَّذِينَ کَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثَخَسْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ» و قال عزوجل: «مَا لَکُمْ إِذَا قِيلَ لَکُمْ انْفِرُوا فِی سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّا قُلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ»...

امام شافعی می‌خواهد بگوید، همان‌طور که نماز و روزه بر مسلمانان واجب شده جنگیدن با کفار نیز به‌طور ابتدایی واجب شده است به‌دلیل آیاتی که او ذکر کرده است. شافعی در اینجا آیات مطلقه مربوط به جهاد را ذکر کرده و آیات مقیده را که جنگ را مشروط به تجاوز دشمن می‌کند نیاورده است، نه اینکه آیات مقیده را نمی‌دانسته است، بلکه آیات مقیده را منسوخ می‌شمرده است. او قبل از اینکه به آیات مطلقه بپردازد در مورد آیات مقیده می‌گوید: «خداوند فرموده است، به کسانی که مورد ظلم واقع شده و از دیار خود اخراج شده‌اند اذن جنگیدن داده شده است به‌گونه‌ای که در کتاب خود بیان کرده و فرموده است: «با کسانی که جنگ با شما را آغاز می‌کنند بجنگید و تعدی نکنید که خدا اهل تعدی را دوست نمی‌دارد»، و فرموده است: «... اگر کفار جنگ با شما را آغاز کردند آنان را بکشید...». آنگاه همه این آیات که جنگ با کفار را مشروط می‌کند به اینکه آغازگر جنگ باشند به‌طوری که گفته شده است منسوخ شده‌اند و ناسخ آنها آیه‌ای است که می‌گوید: «با آنان بجنگید تا فتنه از میان برود». «قال الله تعالی: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ تَضَرُّعِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ...» و اباح لهم القتال بمعنی ابانه فی کتابه فقال عزوجل: «وَ قَاتِلُوا فِی سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ... وَ لَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَکُمْ فِیهِ فَإِنْ قَاتَلُکُمْ فَاقْتُلُوهُمْ...» ثم یقال: نُسِخَ

هَذَا كُلُّهُ وَالنَّهْيُ عَنِ الْقِتَالِ حَتَّى يَقَاتِلُوا... بِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً» و نزل هذه الآية بعد فرض الجهاد...^۱

این قول که آیات مقیده جهاد منسوخ شده‌اند قبل از شافعی در میان صاحبان فتوا و مفسران قرآن وجود داشته و عبدالرحمان بن زید بن أسلم و ربیع بن انس همین نظر را داشته‌اند،^۲ شافعی هم این قول را از دیگران نقل کرده است بی آنکه از صاحب آن نام ببرد. سؤال مهم و تعجب‌آوری که در اینجا وجود دارد این است که چه عاملی در کار بوده است که این مطلب مسلم که باید مطلقاً حمل بر مقیدات شوند نادیده گرفته شده است؟ مطلبی که در عرف قانون‌شناسی و تفسیر قوانین، همه اهل فن به آن اذعان دارند و در همه زمان‌ها و همه نحل‌ها به آن عمل می‌شده و می‌شود چگونه در مورد آیات جهاد به آن عمل نشده است، و در نتیجه، چهره اسلام در نظر جهانیان، نازیبا نشان داده شده و قانون فطری جهاد دفاعی که مدلول آیات مقیده است تحریف شده و به جای آن، جنگ ابتدایی برای تحمیل دین به عنوان جهاد اسلامی معرفی شده است؟ آیا سیاست در این مسئله تأثیر داشته است و آیا افرادی مانند ربیع بن انس و عبدالرحمان بن زید بن أسلم تحت تأثیر جو حاکم قرار داشته‌اند که خلفای زورگو برای کشورگشایی به جنگ‌های ابتدایی اقدام می‌کرده و خون مردم صلح‌طلب را به نام جهاد اسلامی می‌ریخته‌اند تا دامنه ملک خود را گسترش دهند؟ بدیهی است که در چنین فضایی اختناق شدید حاکم است و کسی جرأت ندارد فتوایی بدهد یا آیه‌ای از قرآن را طوری تفسیر کند که لازمه‌اش محکوم شدن اینگونه حمله‌های نظامی ظالمانه باشد که به دست خلفای ستمگر انجام می‌گرفت. همان‌طور که شیخ محمد عبده گفته است، جنگ‌های خلفای جبار به مقتضای طبیعت مُلک و زورمندی بود که به

۱. کتاب أم شافعی، جزء ۴، ص ۱۶۱، چاپ دارالمعرفة بیروت.

۲. مجمع البیان، در تفسیر آیه ۱۹۰ بقره.

همسایگان خود تجاوز می‌کردند و کار آنان منطبق با موازین اسلامی نبود.^۱ اینک نمونه‌ای از این جنگ‌های تجاوزکارانه می‌آوریم تا گوشه‌ای از جنایاتی که به نام جهاد اسلامی انجام می‌شد و نیز جو حاکم در آن زمان روشن شود.

در عصر بنی امیه حجاج بن یوسف ثقفی، قُتیبه بن مسلم باهلی را به حکومت خراسان آن زمان منصوب کرد و قُتیبه در یک حرکت نظامی به بخارا لشکر کشی و آنجا را فتح کرد، سپس به سوی طالقان رفت. در آنجا با دام بر شهر مسلط شده بود و پسر با دام همراه قُتیبه بود، قُتیبه پسر با دام را گرفت و او را با جمعی دیگر به دار آویخت و به قتل رساند، سپس چند روز با با دام جنگید و سرانجام بر وی غلبه کرد و او را با زن و فرزندانش به قتل رساند، و زمانی که قُتیبه بخارا و طالقان را فتح کرد، نیزک طرخون که مسلمان شده و عبدالله نام گرفته بود از قُتیبه اجازه گرفت که به سرزمین خود طخارستان برود و چون به آنجا رفت با مکاتبه با مردم عجم نیرویی فراهم آورد؛ قُتیبه به طخارستان لشکر کشی کرد، و سلیم ناصح را که از دوستانش بود برای مذاکره با نیزک و در حقیقت برای فریب دادنش فرستاد، و او از طرف قُتیبه به وی اطمینان داد که هر چه تقاضا کند پذیرفته می‌شود، سرانجام او را امان داد و نزد قُتیبه فرستاد، قُتیبه برخلاف امان‌نامه، او را همراه با پسر خواهرش به قتل رساند و سرهایشان را نزد حجاج فرستاد و زن او را به قصد تجاوز گرفت، وقتی با وی خلوت کرد آن زن گفت: «تو چقدر نادانی، آیا خیال می‌کنی که با اینکه شوهرم را کشتی و مُلک مرا سلب کردی، من رام تو می‌شوم؟!» قُتیبه او را رها کرد و گفت: «هر جا که می‌خواهی برو.»^۲ این همه جنایت زیر سایه حکومت خلیفه بنی امیه که مرکزش شام بود به نام جهاد اسلامی انجام می‌گرفت.

۱. تفسیر المنار، ج ۲، ص ۲۱۶، چاپ سوم.

۲. تاریخ یعقوبی، جزء ۳، صص ۳۱ و ۳۲، چاپ نجف.

در چنین فضای دیکتاتوری و اختناق آن دسته از صاحبان فتوا و مفسران قرآن که تقوا دارند گرفتار تقيه می شوند و از روی اضطرار به گونه ای اظهار نظر می کنند که مخالفت با نظام حاکم تلقی نشود، و آنان که تقوای کمتری دارند احیاناً در تأیید سیاست حاکمان اظهار نظر می کنند. در هر حال اینکه کسی بگوید آیات مقیده جهاد که جنگ ابتدایی را تجویز نمی کند منسوخ شده و جنگ ابتدایی واجب است، با سیره خلفای ستمگر هماهنگ است نه با سیره رسول خدا (ص)؛ ولی در هر صورت، این نظر در میان جمعی از مفسران صاحبان فتوا ظهور کرده و تا عصر شافعی دوام یافته و او هم آن را پذیرفته و بر طبق آن فتوا داده است. ما نمی دانیم که این فتوای واقعی شافعی بوده است یا تحت تأثیر جو اختناق از روی اضطرار چنین نظری داده است؟ ولی این را می دانیم که در فقه زمان شافعی این نظر، پابرجا و غیر قابل انکار بوده و شافعی تحت تأثیر آن قرار داشته است، و طبیعی است که فقه بعد از عصر شافعی نیز از آن تأثیر بپذیرد و در فتاوای فقهای عامه و خاصه منعکس شود؛ از اینجا است که می بینیم همین نظر در فتاوای فقهای بعد از شافعی از عامه و خاصه آمده است و همه آنان به طور یکنواخت گفته اند جهاد به معنای جنگ ابتدایی برای دعوت به اسلام و به تعبیر رساتر، تحمیل اسلام بر دیگران با قدرت اسلحه است.

قبلاً وعده دادیم که نمونه هایی از عبارات فقها را در این مسئله بیاوریم و عبارتی از امام شافعی را به عنوان نمونه اول آوردیم، و اینک به نمونه های دیگر می پردازیم.

عبارت ابن همام حنفی

ابن همام حنفی در فتح القدير می گوید: «جنگ با کفار واجب است اگرچه آنان آغازکننده آن نباشند چون دلیل هایی که دلالت بر وجوب جهاد می کند وجوب جنگ را مشروط نکرده است به اینکه کفار آن را آغاز کنند، و علاوه بر

این، حدیث رسول خدا (ص) در صحیح بخاری و صحیح مسلم و کتاب‌های دیگر به صراحت می‌گوید: «من مأمور شده‌ام با مردم بجنگم تا بگویند لا إله إلا الله»، این حدیث با کمترین تأمل دلیلی است بر اینکه واجب است ما جنگ را با کفار آغاز کنیم». «قتال الکفار واجب و ان لم یبدأونا لانّ الأذلة الموجبة له لم یقید الوجوب ببدأتهم... و صریح قوله فی الصحیحین و غیرهما: أمرت أن اقاتل الناس حتی یقولوا لا إله الا الله یوجب ان نبدأ هم بادنئی تأمل!». ابن همام می‌گوید: «دلیل‌هایی که دلالت بر وجوب جهاد دارند آن را به اینکه کفار جنگ را آغاز کنند مشروط نکرده‌اند».

در پاسخ او می‌گوییم: عمده دلیل‌های جهاد آیات قرآن است، و قبلاً گذشت که آیات جهاد بعضی مطلق‌اند و بعضی مقید، و آنها که مقیدند وجوب جهاد را به شروع جنگ از جانب کفار مشروط می‌کنند، و طبق قاعده، آیات مطلقه به وسیله آیات مقیده تقیید می‌شوند. اگر به شما بگویند: «علما را مهمان کن» و بار دیگر بگویند: «علمای غیرهاشمی را مهمان نکن» و شما علمای هاشمی را مهمان نکردی و علمای غیرهاشمی را مهمان کردی نمی‌توانی بگویی، من به اطلاق «علما را مهمان کن» عمل کردم زیرا با وجود «علمای غیرهاشمی را مهمان نکن» اطلاقی باقی نمی‌ماند تا بتوان به آن تمسک کرد و عذر شما پذیرفته نیست و حتماً باید مطلق را حمل بر مقید نمایند و علمای هاشمی را مهمان کنید. اینکه ابن همام می‌گوید: «دلیل‌هایی که دلالت بر وجوب جهاد دارد آن را به اینکه کفار آغازکننده جنگ باشند، مشروط نکرده است»، نشان می‌دهد که او به آیات مقیده جهاد عمل نکرده و به آیات مطلقه عمل کرده است، با اینکه آیات مقیده چنانکه مشروحاً گذشت وجوب جهاد را به اینکه کفار آغازکننده جنگ باشند مقید کرده‌اند. در اینجا دو احتمال وجود دارد، یکی اینکه بگوییم او قاعده حمل مطلق بر مقید را

نمی دانسته است، که این از یک فقیه درس خوانده بسیار بعید است و دیگر اینکه بگوییم او در آن جو حاکم بر فقه نتوانسته است آزاد بیندیشد و خود را از اسارت فتوای رایج خلاص کند، و از این رو طبعاً مانند شافعی گفته است: «آیات مقیده جهاد منسوخ شده و قابل استناد نیستند»، و قبلاً گذشت که این ادعایی بی اساس و غیر قابل قبول است. این سخن که آیات مقیده جهاد منسوخ شده اند به قدری دور از منطق است که طبری مفسر صاحب نظر آن را تحکم و زورگویی می نامد، او در تفسیر آیه «فَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا» (بقره، ۱۹۰) می نویسد: «اینکه کسی بگوید: این آیه منسوخ شده است» تحکم و زورگویی است و هیچ دلیلی بر آن وجود ندارد.^۱ این گفته طبری صحیح است و اینکه کسی بگوید: «آیات مقیده جهاد منسوخ شده اند» واقعاً تحکم و زورگویی است که هر فقیه آزاداندیشی جداً باید از آن مبرا باشد.

باقی می ماند حدیثی که ابن همام به آن استدلال کرده است که رسول خدا (ص) فرمود: «من مأمور شده ام با مردم بجنگم تا بگویند لا إله إلا الله». باید دانست که این حدیث یک دلیل مطلق است که بر فرض حجیت، حکم آیات مطلقه را دارد و طبعاً به وسیله آیات مقیده تقیید می گردد و تفسیر آن چنین می شود، که من مأمور شده ام با تجاوزگرانی که جنگ را آغاز می کنند بجنگم، و این جنگ تا وقتی است که آنان به کفر و تجاوز ادامه می دهند و اگر به «لا إله إلا الله» پناه بردند که در این صورت طبعاً از تجاوز دست بر می دارند، آن وقت جنگ با آنان متوقف می شود.

همان طور که به یک کتاب قانون به عنوان یک مجموعه به هم پیوسته نگاه می شود و مطلقاً آن حمل بر مقیدات می گردد، به آیات قرآن به ضمیمه حدیث های معتبر نیز باید به عنوان یک مجموعه به هم پیوسته نگاه کرد که در

۱. تفسیر طبری، در شرح آیه ۱۹۰ بقره.

این نگاه به‌طور طبیعی، مطلقات به‌وسیلهٔ مقیدات تقیید می‌شوند و در نتیجه به اطلاق آنها نمی‌توان تمسک کرد، بنابراین، حدیث مزبور باید پس از تقیید آن به‌وسیلهٔ آیات مقیده تفسیر شود و تفسیرش همان بود که توضیح دادیم. این هُمام به اطلاق حدیث مورد بحث، تمسک کرده است، بی‌آنکه به آیات مقیده توجه کند همان‌گونه که در مورد آیات جهاد عمل کرده و آیات مقیده را به حساب نیاورده است که این روشی غیر علمی و غیر قابل قبول است.

عبارت شیخ طوسی

می‌دانیم که میان علمای عامه و خاصه مبادلهٔ فرهنگی وجود داشته و تعاطی افکار بین طرفین شیوهٔ رایج بوده است. در محیطی که شیخ طوسی در بغداد به مجاهدات علمی می‌پرداخت روش معمول او در بحث‌های فقهی و تفسیر قرآن و سایر علوم اسلامی این بود که به منابع عامه مراجعه و از آنها اقتباس می‌کرد. کسی که به تفسیر تبیان شیخ طوسی رجوع کند درمی‌یابد که او به تفسیر طبری و تفسیر رمانی و سایر تفاسیر عامه متکی بوده و از روش آنان پیروی کرده است. در رشتهٔ فقه نیز ایشان مراجعه به کتاب‌های فقهی عامه را در دستور کار خود قرار داده است، و کتاب «مبسوط» را که مفصل‌ترین کتاب فقهی اوست به روش اجتهادی آنان نوشته است، و از این‌رو طبیعی است که او گاهی از اجتهادات و افکار رایج آن محیط متأثر شود و یا فتوایی را که عموم به آن ملتزم‌اند بپذیرد و در کتاب‌های فقهی خود بیاورد. در جوی که فقه عامه بر حوزه‌های علمیه حاکم بود از شیخ طوسی و هر فقیه دیگری جز این انتظار نمی‌رفت، و از اینجاست که می‌بینیم او در مسئلهٔ جهاد و در موضوع مورد بحث همان نظری را که امام شافعی در «أُم» اظهار کرده است در کتاب‌های فقهی خود آورده و بی‌آنکه آن را مورد بحث و نقد قرار دهد پذیرفته است. او در کتاب «نهایه» که فتاوای خود را در آن آورده، فرموده است:

«جنگ با همهٔ فرقه‌های کفار به عنوان جهاد واجب است، و کفار به دو

دسته تقسیم می‌شوند و از یک دسته غیر از قبول کردن اسلام پذیرفته نمی‌شود و اگر اسلام را قبول نکردند کشته می‌شوند و فرزندانشان اسیر می‌گردند و اموالشان مصادره می‌شود، و این شامل همه فرق‌های کفار می‌شود غیر از سه فرقه یهود، نصاری و مجوس، و این سه فرقه اگر جزیه را پذیرفتند و به شرایط آن عمل کردند جنگ با آنان و اسیر کردن فرزندانشان جایز نیست و اگر از پذیرفتن جزیه خودداری کردند یا به شرایط آن عمل نکردند حکمشان مانند حکم فرق‌های دیگر کفار خواهد بود و جنگ با آنان و اسیر کردن فرزندان و مصادره اموالشان واجب است». «کُلُّ مَنْ خَالَفَ الْإِسْلَامَ مِنْ سَائِرِ أَصْنَافِ الْكُفَّارِ يَجِبُ مَجَاهِدَتُهُمْ وَ قِتَالُهُمْ غَيْرَ أَنَّهُمْ يَنْقَسِمُونَ قِسْمَيْنِ: قِسْمٌ لَا يُقْبَلُ مِنْهُمْ إِلَّا الْإِسْلَامُ وَ الدَّخُولُ فِيهِ أَوْ يُقْتَلُونَ وَ تُسَبَى ذُرَارِيهِمْ وَ تُؤْخَذُ أَمْوَالُهُمْ وَ هُمْ جَمِيعُ أَصْنَافِ الْكُفَّارِ إِلَّا الْيَهُودَ وَ النَّصَارَى وَ الْمَجُوسَ وَ الْقِسْمُ الْآخَرُ هُمُ الَّذِينَ تُؤْخَذُ مِنْهُمْ الْجَزْيَةُ وَ هُمُ الْأَجْنَاسُ الثَّلَاثَةُ الَّذِينَ ذَكَرْنَا هُمْ فَأَنْهُمْ مَتَى انْقَادُوا لِلْجَزْيَةِ وَ قَبَلُوهَا وَ قَامُوا بِشَرَائِطِهَا لَمْ يَجْزِ قِتَالُهُمْ وَ لَمْ يَسْغَ سَبْيُ ذُرَارِيهِمْ وَ مَتَى أَبَوْا الْجَزْيَةَ أَوْ اخْلَوْا بِشَرَائِطِهَا كَانَ حُكْمُهُمْ حُكْمَ غَيْرِهِمْ مِنَ الْكُفَّارِ فِي أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ وَ سَبْيُ الذَّرَارِيِّ وَ اخْذُ الْأَمْوَالِ...»^۱

می‌بینیم که چگونه فقه مسلط بر حوزه‌های علمیه آن عصر شیخ طوسی را تحت تأثیر قرار داده و او نتوانسته است خود را از سلطه آن خلاص کند و در نتیجه، همان فتوایی را که شافعی در «أم» داده است به عنوان یک حکم مورد قبول در کتاب فتوایی خود آورده است.

ما اطمینان داریم که اگر شیخ در جوّی خارج از سلطه فقه عامه به بررسی آیات جهاد می‌پرداخت به این نتیجه می‌رسید که آیات مقیده جهاد حاکم بر آیات مطلقه‌اند و آنها را تقیید می‌کنند و حاصل تقیید این است که جنگ ابتدایی با دیگران جایز نیست و تنها وقتی که دشمن تجاوز را آغاز کند، جنگ

۱. نه‌ایه شیخ طوسی، ص ۲۹۱ به بعد.

که در طبیعت خود مبعوض و منفور است به عنوان دفاع ضرورت پیدا می‌کند و عقلاً و شرعاً واجب می‌شود و جهاد اسلامی همین است، ولی برای شیخ چنین اتفاقی نیفتاده است و از این رو در محیطی که فقه عامه بر فضای اجتهاد مسلط بوده است، همان فتوای شافعی را که فتوای رایج بوده است به عنوان فتوای خود در کتاب «نهایه» آورده است.

البته، ما نمی‌توانیم از شیخ طوسی تقلید کنیم و بدین سبب نه تنها اجتهاد او را در این مسئله نمی‌پذیریم، بلکه آن را نقد می‌کنیم، و نقد ما همان است که در نقد نظر امام شافعی توضیح دادیم.

عبارت ابن ادریس

ابن ادریس حلی در کتاب «سرائر» می‌نویسد: «جنگ با کفار جایز نیست مگر بعد از دعوت آنان به اسلام و اظهار شهادتین و اقرار به توحید و عدل و التزام به همه شرایط اسلام، پس هنگامی که بدین گونه دعوت به اسلام شدند و آن را نپذیرفتند جنگ با آنان مجاز است»، «و لا يجوز قتال احد من الکفار الا بعد دعائهم الى الاسلام و اظهار الشهادتین و الاقرار بالتوحید و العدل و التزام جميع شرائط الاسلام فمتی دُعوا الى ذلك و لم یجیبوا حلّ قتالهم»^۱.

ابن ادریس می‌فرماید: «دعوت کفار به اسلام با قدرت اسلحه انجام می‌شود که اگر آن را نپذیرفتند در آن صورت باید به طور ابتدایی با آنان جنگید تا آن را بپذیرند یا کشته شوند».

معلوم می‌شود ابن ادریس هم به آیات مقیده جهاد توجه نکرده و یا آنها را منسوخ دانسته است، و از این رو جنگ ابتدایی با کفار را در صورت نپذیرفتن اسلام واجب شمرده است، و او در حقیقت همان فتوای شیخ طوسی را پذیرفته است که شیخ هم فتوای شافعی را پذیرفته و در کتاب «نهایه» آورده بود و قبلاً

۱. سرائر ابن ادریس، ص ۱۵۶، چاپ سنگی.

فتوای امام شافعی را نقد کردیم که نیازی به تکرار آن نیست. و در اینجا اضافه می‌کنیم که آیه ۹۰ سوره نساء جنگ ابتدایی با کفار صلح طلب را به صراحت تحریم کرده و در آن آمده است که اگر آنان از شما کناره گرفتند و جنگ با شما را آغاز نکردند و دست صلح به سوی شما دراز کردند، خدا هرگز به شما اجازه نمی‌دهد که به طور ابتدایی به آنان حمله نظامی بکنید. «فَإِنْ عَٰتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَ أَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا» (نساء، ۹۰).

این آیه نیز از جمله آیات مقیده جهاد است که قبلاً ذکر نشد. در هر حال به حکم این آیه و سایر آیات مقیده جهاد که قبلاً ذکر شد جنگ ابتدایی با کفار صلح طلب به هیچ عنوان جایز نیست.

این آیه جنگ ابتدایی با کفار صلح طلب را تحریم کرده است، و در مقابل آن، آیه بعد جنگ دفاعی را با کفار جنگ طلب که حمله را آغاز می‌کنند واجب دانسته و می‌گوید: «پس اگر کفار خود را کنار نکشند و تمایل به صلح نشان ندهند و از جنگ خودداری نکنند در این صورت آنان را هر جا یافتید بگیرید و بکشید که خدا شما را بر آنان تسلطی آشکار داده است»، که همان لزوم دفاع در برابر تجاوز است. «فَإِنْ لَمْ يَٰعْتَزَلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ وَ يَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَ اَوَلَيْكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا» (نساء، ۹۱).

عبارت علامه حلی

علامه حلی در «تذکره» می‌نویسد: «بر مسلمانان فرض است که به سوی همه کسانی که جهاد با آنان واجب است، کوچ کنند، یا برای بازداشتن تجاوزشان و یا برای منتقل کردن آنان از کفر به اسلام، پس اگر جنگ را آغاز کنند، جنگیدن با آنان واجب است، و کسانی که مسلمان شدنشان خواسته می‌شود، باید اول دعوت به اسلام و ملتزم به شرایط آن بشوند پس اگر اسلام را پذیرفتند و به شرایط آن ملتزم شدند آزادند ولی اگر اسلام را

نپذیرفتند و به شرایطش ملتزم نشدند باید به طور ابتدایی با آنان جنگید.»
 «كُلٌّ مِنْ يَجِبُ جِهَادُهُ فَالْوَاجِبُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ التَّغَوُّرُ إِلَيْهِمْ أَمَّا لِكُفَّهِمْ أَوْلَتْغَلَبِهِمْ
 إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ بَدَأُواهُمْ بِالْقِتَالِ وَجِبَ جِهَادُهُمْ، وَأَمَّا يَجِبُ جِهَادُهُمْ مِنْ يُطْلَبُ
 إِسْلَامُهُ بَعْدَ دَعَائِهِمْ إِلَى مُحَاسِنِ الْإِسْلَامِ وَالتَّزَامِهِمْ شُرَاطُهُ، فَإِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ
 وَالْأَقْوَلُ...»

آنچه علامه حلی درباره جنگ ابتدایی با کفار فرموده است همان چیزی
 است که شیخ طوسی و ابن ادریس در این باره فرموده‌اند، و باید گفت علامه
 حلی نیز آیات مقیده جهاد را که جنگ با کفار را به تجاوز آنان مشروط می‌کند
 منظور نداشته است در حالی که لازم بود به آنها توجه کند و اگر چنین می‌کرد
 فتوا نمی‌داد که اگر کفار اسلام را نپذیرند جنگ ابتدایی با آنان واجب است.
 در هر حال، نقد سخن علامه نیز به همان گونه است که در نقد سخن شافعی و
 شیخ طوسی و ابن ادریس گفته شد.

عبارت شهید ثانی

شهید ثانی در «شرح لمعه» می‌نویسد: «جهاد بر چند قسم است؛ یکی جهاد
 مشرکان به طور ابتدایی برای دعوت آنان به اسلام، و دیگری جهاد با کفاری
 که به مسلمانان حمله می‌کنند...»، «کتاب الجهاد و هو علی اقسام:
 جهاد المشرکین ابتداءً لدعائهم الی الاسلام، و جهاد من یدهم علی المسلمین
 من الکفار...»

درباره سخن شهید ثانی نیز همان چیزی را می‌گوییم که درباره سخن شیخ
 طوسی و ابن ادریس و علامه حلی گفتیم که لازم بود ایشان نیز آیات مقیده
 جهاد را که جنگ با کفار را مشروط به تجاوز آنان می‌کند مورد توجه قرار دهد
 و اگر چنین می‌کرد فتوا نمی‌داد که جنگ ابتدایی با کفار برای دعوت آنان به

۱. تذکره علامه حلی، ج ۱، ص ۴۰۹، چاپ سنگی.

۲. شرح لمعه، ج ۱، ص ۲۵۵، چاپ عبدالرحیم.

اسلام واجب است. در هر حال این فتوا به هیچ دلیلی مستند نیست و مخالف مفهوم آیات مقیده جهاد است.

عبارت صاحب «جواهر»

صاحب جواهر می نویسد: «شکی نیست که جهاد اصلی همان جنگ ابتدایی با کفار برای قبولانندن اسلام است و آیه ای که می گوید: «جنگ بر شما نوشته شد در حالی که برایتان ناخوشایند است» درباره همین جنگ ابتدایی نازل شده است.» «لَا رَيْبَ أَنَّ الْأَصْلِيَّ مِنْهُ قِتَالُ الْكُفَّارِ ابْتِدَاءً عَلَى الْإِسْلَامِ وَهُوَ الَّذِي نَزَلَ فِيهِ «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ»...».

صاحب جواهر در اینجا دو ادعا دارد، یکی اینکه جهاد اصلی همان جنگ ابتدایی برای قبولانندن اسلام است، و دیگر اینکه آیه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ...» (بقره، ۲۱۶) درباره جنگ ابتدایی برای دعوت کفار به اسلام نازل شده است.

درباره ادعای اول ایشان می گوئیم، در بحث های قبل کاملاً روشن شد که آیات مقیده جهاد حاکم بر آیات مطلقه اند و مفهوم آنها این است که جنگ با کفار مشروط به تجاوز آنان است و جهاد اصلی در اسلام همین است نه جنگ ابتدایی با کفار برای قبولانندن اسلام.

درباره ادعای دوم ایشان می گوئیم، در آیه بعد از آیه مزبور آمده است که «كُفَّارٌ دَسَتْ أَسْرَ شَمَا بَرْنَمِي دَارَنْد و پیوسته به شما حمله نظامی می کنند تا اگر بتوانند شما را از دیتان برگردانند»، «وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا...» (بقره، ۲۱۷)، و با توجه به این آیه معلوم است که آیه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ...» در چنین زمینه ای نازل شده است که

کَفَّارِ دَائِمًا مُسْلِمَانَانَ را مورد هجوم نظامی قرار می دادند، بنابراین، برخلاف ادعای صاحب جواهر، آیه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ...» دربارهٔ وجوب جنگ ابتدایی با کَفَّارِ نازل نشده است بلکه در زمینهٔ هجوم‌های نظامی کَفَّارِ بر مسلمانان به منظور برگرداندن آنان از دینشان نازل شده است، و تفسیر آیه مزبور با توجه به آیه بعد چنین است: «جنگ دفاعی در مقابل هجوم نظامی دشمنان بر شما واجب شد درحالی‌که چون موجب زحمت و احیاناً تلفات است، خوشایند شما نیست ولی چه بسا چیزی مانند جنگ دفاعی خوشایند شما نباشد درحالی‌که به سود شماست چون شر دشمن متجاوز را دفع می‌کند و چه بسا چیزی مانند راحتی و وارد نشدن در جنگ دفاعی برای شما خوشایند باشد درحالی‌که به زیان شماست، چون در آن صورت لگدکوب دشمن متجاوز شده و سرانجام راحت‌طلبی موجب زحمت و بدبختی بیشتری برای شما می‌شود.»

دعوت به دین با قدرت اسلحه!

در سخنان ابن ادریس، علامه حلی، شهید ثانی و صاحب جواهر آمده بود که جنگ ابتدایی با کَفَّار برای دعوت آنان به اسلام واجب است، یعنی جهاد که همان جنگ ابتدایی با کَفَّار است برای دعوت به اسلام و در حقیقت، تحمیل اسلام با قدرت اسلحه تشریع شده است. باید دانست که آنچه در سخنان این فقها آمده است درست در جهت مخالف آیات قرآن است، زیرا در قرآن کریم به رسول خدا (ص) و دیگران امر شده است که مردم را با «حکمت و موعظه نیکو و با استدلال به راه پروردگارت بخوان و به بهترین اسلوب با آنان مجادله کن.» «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل، ۱۲۵) و آمده است که «در دین هیچ اجباری نیست» و عقیده را نمی‌توان و نباید با زور به کسی قبولاند. «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره، ۲۵۶) و آمده است که «ما راه راست را به انسان نمایانده‌ایم، چه او شاکرانه آن را بپذیرد و چه با لجاجت و کفران از آن اعراض کند.» «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ أَمَّا شَاكِرًا وَ أَمَّا كَفُورًا»

(دهر، ۳) و آمده است که «بگو این سخن حق از پروردگار شماست پس هر کس می خواهد به آن ایمان بیاورد و هر کس می خواهد کفر بورزد و آن را انکار کند»، «قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ» (کهف، ۲۹) اساساً دعوت به راه راست در ماهیت خود همراه با منطق و استدلال و نصیحت و خیرخواهی است و هرگز با تهدید و تحمیل سازگار نیست. در آنجا که تحمیل با قدرت اسلحه وجود دارد، دعوت به مفهوم صحیح آن وجود ندارد بلکه فقط برق سلاح و سرنیزه حاکم است، و نام این را دعوت گذاشتن، یا شوخی و یا نوعی مجازگویی نامطبوع خواهد بود. در هر حال آنچه این فقها فرموده اند که جهاد برای تحمیل دین بر مردم با قدرت اسلحه به عنوان دعوت به اسلام تشریع شده است، نه با نصوص قرآنی منطبق و نه با عقل و فطرت سازگار است و نه پذیرش جهانی دارد و باید به عنوان یک نظریه نامعقول و غیر قابل قبول محکوم شود، و نیز باید ساحت قرآن کریم از آن منزّه و مبرا شده و هرگز ادعا نشود که آیه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ» (بقره، ۲۱۶) درباره جنگ ابتدایی با کفار نازل شده است.

دعوت معقول در عرصه جهاد

در بعضی احادیث ذکری از دعوت کفار به اسلام قبل از جنگ آمده است، مانند حدیثی که از حضرت علی (ع) نقل شده که فرمود: «وقتی رسول خدا (ص) مرا به یمن فرستاد فرمود: «یا علی! با هیچ کس جنگ نکن مگر اینکه پیش از آن او را به اسلام دعوت کنی، به خدا قسم اگر خدا یک نفر را به وسیله تو هدایت کند برایت از آنچه خورشید بر آن طلوع و غروب می کند بهتر است»، «لا تقاتلن احداً حتّٰی تدعوه الی الاسلام، وایم الله لئن یهدی الله عزّ و جلّ علی یدیک رجلاً خیر لک ممّا طلعت علیه الشمس و غربت^۱».

در حدیث بُریده نیز از رسول خدا (ص) نقل شده است که آن حضرت هر وقت، فرماندهی را بر سپاهی می‌گماشت ضمن توصیه‌هایی به او می‌فرمود: «هنگامی که با دشمنان مشرک برخورد کردی آنان را به یکی از سه چیز دعوت کن و هر کدام را پذیرفتند قبول کن و دست از آنان بذار، اول اینکه به اسلام دعوتشان کن و اگر پذیرفتند قبول کن و دست از حمله به آنان بدار»، «اذا لقيت عدوًك من المشركين فادعهم الى ثلاث خصال فایتهم ما اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، اُدعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم^۱...».

با توجه به اینکه در قرآن کریم جنگ ابتدایی با کفار - چنانکه مشروحاً گذشت - تحریم شده است، طبعاً در این دو حدیث بحث درباره کفار مهاجم مطرح گشته و توضیح داده شده است که دفع شر کفار مهاجم منحصر به جنگ نیست بلکه راه یا راه‌های دیگری نیز برای این کار وجود دارد که نسبت به جنگ اولویت دارند و یکی از آنها که در ردیف اول قرار دارد، دعوت به اسلام است که کاری ارشادی و تبلیغی است و اولین و اصلی‌ترین وظیفه رسول اکرم (ص) و سایر پیامبران به شمار می‌رود، در چنین شرایطی اگر کفار مهاجم دعوت به اسلام را پذیرفتند طبعاً تهاجم از بین می‌رود و صلح برقرار می‌شود و از آن پس آنان برادران دینی مسلمانان خواهند بود.

اینگونه دعوت به اسلام قبل از جنگ که در مورد کفار مهاجم انجام می‌شود کاری معقول و مطلوب و وسیله‌ای برای تأمین صلح و از میان بردن زمینه جنگ است، مانند دعوتی که حضرت علی (ع) از کافر مهاجم عمرو بن عبدود در جنگ خندق کرد و به او فرمود: «سه پیشنهاد به تو می‌کنم و اولین آنها قبول اسلام است»^۲ که اگر عمرو اسلام را می‌پذیرفت با توجه به شخصیت اجتماعی او این تحولی فکری و فرهنگی در اردوی دشمن بود که می‌توانست از عوامل ترک تهاجم و برقراری صلح شود.

۱. جامع الاصول ابن اثیر، ج ۳، ص ۲۰۱. ۲. مغازی و اقدی، ج ۱، ص ۴۷۱.

اینگونه دعوت با آنچه گفته می‌شود که جهاد اصلی جنگ ابتدایی با کفار برای دعوت به اسلام است، در اصل ماهیت فرق دارد زیرا اینگونه دعوت از روی خیرخواهی و به منظور ارشاد کفار مهاجم است که فرمانده نیروهای اسلام درحالی که آماده دفاع در برابر تهاجم است به مهاجمان می‌گوید، اگر قانع شدید و با آزادی و اختیار اسلام را قبول کردید هم شما هدایت می‌شوید و هم از خونریزی جلوگیری می‌شود ولی آنچه فقها می‌گویند، جنگ ابتدایی با کفار بی‌آزار و صلح طلب برای دعوت به اسلام و در حقیقت، تحمیل اسلام با قدرت اسلحه است که ماهیت ارشادی ندارد بلکه ماهیتی تحمیلی و اجباری دارد که هرگز با روح اسلام سازگار نیست.

سفر علی (ع) به یمن ارشادی بود

باید دانست که سفر حضرت علی (ع) به یمن که در حدیث اول آمده بود سفری ارشادی بود نه جنگی زیرا قبل از آن حضرت، خالد بن ولید برای ارشاد مردم یمن اعزام شد ولی در طول شش ماه کسی به اسلام نگرید، رسول اکرم (ص) علی را فرستاد که به جای خالد بن ولید انجام وظیفه کند، خالد با نیروی همراهش بجز براء بن عازب برگشتند، براء بن عازب می‌گوید: «وقتی ما در معیت علی و نیروی همراهش به اوایل یمن رسیدیم و مردم از قضیه باخبر شدند برای نبرد آماده شدند. علی (ع) نماز فجر را با ما خواند، سپس ما را به صف کرد و روبه روی ما و مردم یمن ایستاد و پس از حمد و ثنای الهی نامه پیامبر (ص) را برای مردم یمن خواند و بر اثر آن همه قبیله همدان در یک روز به اسلام گرویدند، و علی (ع) جریان را به رسول خدا (ص) گزارش داد و آن حضرت خوشحال شد و سجده شکر به جا آورد».

از متن این واقعه معلوم است که اعزام علی (ع) به یمن برای ارشاد مردم

بوده و نیروی احتیاطی نیز داشته است پس اینکه پیامبر (ص) هنگام اعزام او فرمود: «با کسی جنگ نکن مگر بعد از آنکه قبلاً او را به اسلام دعوت کنی» به این معناست که اگر در این سفر ارشادی خواستند به تو تهاجم کنند قبل از درگیری نظامی آنان را به اسلام دعوت کن و معلوم است که بر فرض وقوع جنگ، حضرت علی (ع) آغازکننده آن نبود چنانکه در جنگ جَمَل و صفین و نهروان آغازکننده نبود و نیروهای متجاوز جنگ را بر او تحمیل کردند.

استدلال علامه طباطبایی

قبلاً معلوم شد که فقهای متقدم جهاد اصلی را در اسلام جنگ ابتدایی برای تحمیل دین با قدرت اسلحه می دانند، و این مطلب تا آنجا که ما می دانیم در عصر امام شافعی که به سال ۲۰۴ هجری درگذشت در فقه مدون درج شد و در اعصار بعد هم فقها آن را بی دغدغه پذیرفتند، و در طول زمان به صورت یک جریان فتوایی مسلط درآمد، و قبلاً هفت نمونه از عبارات فقهای عامه و خاصه آوردیم و آنها را نقد کردیم. صاحب «المیزان» نیز جنگ ابتدایی با کفار را پذیرفته و آن را طبیعی و فطری می داند. ایشان در این باره چنین استدلال می کند:

«قرآن می گوید، اسلام و دین توحید بر اساس فطرت بنا شده و عهده دار اصلاح انسانیت است. چنانکه خدا فرموده است: «به یکتاپرستی روی به دین آور. فطرتی است که خداوند همه را بدان فطرت بیافریده است...»، «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...» (روم، ۳۰). بنابراین، برپا داشتن اسلام و دین توحید و نگهداری آن مهم ترین حق انسانیت است، و دفاع از این مهم ترین حق نیز حق فطری دیگری است و خدا در این باره فرموده است: «... و اگر خدا بعضی را به وسیله بعضی دیگر دفع نمی کرد، دیرها و کلیساهای و کنشتها و مسجدهایی که نام خدا به فراوانی در آن برده می شود ویران می گردید...»، «... وَ لَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْذَمَتْ صَوَائِعُ

وَيَسَّعَ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا...» (حج، ۴۰). و نیز فرموده است: «ای مردم با ایمان! سخن خدا و رسول را بپذیرید وقتی که شما را دعوت می‌کند به چیزی که شما را زنده می‌کند»، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال، ۲۴) و جهاد چیزی است که انسانیت را زنده می‌کند، زیرا جنگ چه برای دفاع از مسلمانان یا از مرکزیت اسلام باشد و چه جنگ ابتدایی با کفار، همه اینها در حقیقت، دفاع از حق انسانیت است که باید زنده بماند، چون شرک به خدا موجب هلاک انسانیت و مرگ فطرت است و جنگ و جهاد موجب زنده شدن انسانیت بعد از مرگ آن می‌شود، زیرا جنگی که در آیات قرآن ذکر شده است یا برای نابود کردن شرک است، و یا برای اینکه کلمه حق بر کلمه اهل کتاب غلبه کند و آنان را به دادن جزیه ناچار سازد، و اینکه می‌گویند جنگ موجب اکراه مردم بر پذیرش دین و تحمیل آن می‌شود، این مانعی ندارد زیرا احیای انسانیت منوط به تحمیل حق بر عده‌ای از مردم بعد از اتمام حجت است، و این چیزی است که میان ملت‌ها و دولت‌ها معمول است که اگر کسی از قوانین مدنی تخلف کند اول او را به پیروی از قانون دعوت می‌کنند و اگر نپذیرفت قانون را بر او تحمیل می‌کنند؛ اگرچه به جنگ بینجامد، علاوه بر این، اکراه و تحمیل دین فقط در نسل اول است، زیرا نسل‌های بعد با تربیت صحیح دینی اصلاح می‌شوند و با اختیار خود آزادانه دین فطری را می‌پذیرند^۱. در ارتباط با سخنان ایشان به چند مطلب اشاره می‌کنیم.

مطلب اول: همان‌طور که قبلاً توضیح دادیم جهاد ابتدایی به معنای تحمیل دین با قدرت اسلحه در اسلام وجود ندارد تا ناگزیر از توجیه آن شویم یعنی تحمیل را که برخلاف عقل و آیات قرآن است بپذیریم و آنگاه آن را توجیه کنیم.

۱. المیزان، ج ۲، ص ۶۶ تا ۶۹، چاپ آخوندی.

مطلب دوم: همان‌گونه که پذیرفتن توحید، حق انسانیت و انسان‌هاست، آزادی انسان در پذیرفتن یا نپذیرفتن توحید نیز حق انسانیت و انسان‌هاست، و اسلام هرگز این آزادی در پذیرفتن دین را از انسان سلب نکرده است، و آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره، ۲۵۶) و «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف، ۲۹) و «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (دهر، ۳) نسخ نشده‌اند و تا قیامت ندا می‌دهند که انسان در پذیرفتن دین آزاد است، و عاقلانه و عادلانه نیست که برای حفظ یک حق انسانی یعنی توحید فطری، حق انسانی دیگری یعنی آزادی در انتخاب عقیده و دین از او سلب شود.

مطلب سوم: اینکه فرموده‌اند، یک قسم از جنگ و جهاد برای نابود کردن شرک است، منطبق بر واقعیت نیست زیرا جهاد اسلامی عکس‌العملی طبیعی در مقابل ظلم و عدوان دشمن است، «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأَنَّهُمْ ظَلَمُوا» (حج، ۳۹) اگر جنگ ابتدایی برای نابود کردن شرک واجب بود رسول خدا (ص) در حُدُوبیه با مشرکان پیمان صلح منعقد نمی‌کرد بلکه با آنان می‌جنگید تا اسلام را تحمیل کند، و نیز بعد از فتح مکه مشرکان را آزاد نمی‌گذاشت که بر شرک خود باقی بمانند و در سال بعد در مراسم حج به شیوه خود شرکت کنند، و نیز با مشرکان خُزاعه پیمان دوجانبه دفاعی نمی‌بست که دفاع از آنان را در مقابل هجوم دشمنانشان به عهده بگیرد بلکه به‌جای پیمان بستن با آنان با جنگ ابتدایی به منظور تحمیل اسلام سرکوبشان می‌کرد. علاوه بر همه اینها اساساً شرک به عنوان یک عقیده قلبی با جنگ و قدرت اسلحه نابود نمی‌شود زیرا اسلحه فقط بر بدن انسان کارگر می‌شود نه بر قلب او و شرک در قلب او جا دارد.

مطلب چهارم: اینکه فرموده‌اند، قسم دیگر جهاد جنگ با اهل کتاب برای برتری کلمه حق بر کلمه اهل کتاب است که آنان را ناچار به قبول جزیه کند، این سخن ایشان اشاره است به آیه ۲۹ سوره توبه «فَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ

الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» این آیه از آیات مطلقه جهاد است، و طبق قاعده باید حمل بر آیات مقیده جهاد شود که قبلاً ذکر شد و جنگ با کفار را مشروط به تجاوز آنان می‌کند و معنای آیه چنین می‌شود که «با آن دسته از اهل کتاب که تجاوز را آغاز می‌کنند بجنگید، و پایان جنگ وقتی است که آنان خاضع شوند و پرداخت جزیه را بپذیرند». بنابراین، آیه مزبور نمی‌خواهد بگوید که باید برای برتر ساختن کلمه حق بر کلمه اهل کتاب به طور ابتدایی با آنان بجنگید تا ناچار به قبول جزیه شوند آن‌گونه که صاحب «المیزان» تقریر کرده‌اند.

مطلب پنجم: اینکه ایشان تحمیل دین با قدرت اسلحه را با تحمیل قوانین مدنی بر متخلفان قیاس کرده‌اند قیاسی مع الفارق است، زیرا اجرای قوانین مدنی بر کسانی تحمیل می‌شود که نظام مشتمل بر آن قوانین را پذیرفته‌اند که در صورت تمرد کیفر می‌بینند و در حقیقت خودشان این تحمیل را پذیرفته‌اند، ولی در مورد جنگ ابتدایی با کفار مطلب اینگونه نیست، زیرا کفار آن را نپذیرفته‌اند و نمی‌توان گفت طبق التزام خودشان جنگ ابتدایی بر آنان تحمیل می‌شود، علاوه بر این، اجرای قوانین با قوه قهریه، تحمیل عقیده نیست، بلکه فقط یک کار اجرایی است آن هم طبق التزام خود افرادی که نظام مشتمل بر آن قوانین را پذیرفته‌اند و با این وصف مرتکب تخلف شده‌اند.

مطلب ششم: اینکه فرموده‌اند: «شرک به خدا موجب هلاک انسانیت و مرگ فطرت است»، آیا مقصودشان هلاک انسانیت در خود افراد مشرک و مرگ فطرت خود آنان است یا هلاک کلیت انسانیت و کلیت فطرت که جنبه عمومی پیدا می‌کند؟ معلوم است که با مشرک شدن بعضی افراد، انسانیت به طور مطلق و فطرت انسان به طور مطلق نمی‌میرد تا بتوان گفت، شرک بعضی افراد تجاوز به حق انسانیت علی‌الاطلاق است و جنبه عمومی دارد بلکه شرک هر فرد جنبه فردی و شخصی دارد و موجب بدبختی خود اوست، ولی هرگز موجب نابود شدن انسانیت علی‌الاطلاق نمی‌شود و نمی‌توان گفت،

مثلاً شرک چند نفر مشرک در مکه انسانیت را در کلیت آن در سراسر جهان نابود کرده بود که باید به وسیله جنگ ابتدایی با مشرکان آن را زنده کرد.

بنابراین، آنچه ایشان به طور مطلق فرموده‌اند که شرک موجب هلاک انسانیت و مرگ فطرت است، منطبق با واقعیت نیست، بلکه شرک موجب هلاک انسانیت در شخص مشرک می‌شود که چون در انتخاب حق و باطل آزاد بوده است آن را برای خود برگزیده است.

مطلب هفتم: اگر جنگ ابتدایی با کفار برای تحمیل اسلام به نام جهاد اصلی واجب بود چنانکه صاحب «المیزان» و دیگران گفته‌اند قبل از هرکس خود رسول خدا (ص) این کار را می‌کرد و بهترین وقتی که می‌توانست این کار را بکند در فتح مکه بود که آنجا را تسخیر کرده و قدرت مسلط به‌شمار می‌رفت ولی آن حضرت در فتح مکه کسی را مخیر بین اسلام و شمشیر نکرد بلکه اعلام کرد که هرکس در خانه‌اش را ببندد در امان است، و هرکس در مسجد داخل شود در امان است و هرکس به خانه ابوسفیان برود در امان است.^۱

این امان دادن برای حفظ کفار بود زیرا آنان که مسلمان بودند یا مسلمان شدند نیازی به امان نداشتند. پیامبر (ص) به همین کفار فرمود: «بروید که شما آزادید»، «اذهَبُوا فَإِنَّكُمْ الطُّلُقَاءُ» زیرا مسلمانان در اصل، آزاد بودند و نیازی نبود که کسی به آنان بگوید: «بروید که شما آزادید». چنانکه معلوم است رسول اکرم (ص) کفار را بر کفرشان باقی گذاشت و به نام جهاد، اسلام را با قدرت اسلحه بر آنان تحمیل نکرد.

فقها چه پاسخی دارند؟

قبلاً معلوم شد که از عصر امام شافعی به بعد، فقها آیات مقیده جهاد را که

جنگ با کفار را مشروط به تجاوز آنان کرده نادیده گرفته‌اند و جهاد اصلی را جنگ ابتدایی با کفار برای تحمیل اسلام بر جبهه کفر می‌دانند. اینک برای اینکه ماهیت این تفکر و عوارض منفی آن درست مجسم شود صحنه‌ای را به این شکل ترسیم می‌کنیم:

فرض می‌کنیم که نیروهای جنگی اسلام آماده شده‌اند تا به پیروی از فتوای فقها به طور ابتدایی به کشوری حمله کنند که مردمش کافرانی بی‌آزار و صلح‌طلب‌اند و می‌خواهند با مسلمانان زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند، ولی برای احتیاط نیرویی هم به منظور دفاع آماده کرده‌اند، و دو نیرو به حال آماده باش در برابر هم ایستاده‌اند. قبل از هر کار فرمانده نیروهای اسلام خطاب به کافران می‌کند و می‌گوید: «ما شما را دعوت می‌کنیم که اسلام را بپذیرید وگرنه جنگ با شما را آغاز خواهیم کرد». نماینده کفار به وی می‌گوید: «در قرآن شما سوره نحل آیه ۱۲۵ آمده است که «دیگران را با حکمت و موعظه نیکو به راه خدا دعوت کنید، و با آنان به بهترین شیوه به بحث و استدلال بپردازید»، حالا شما به جای دعوت همراه با حکمت و موعظه نیکو و بحث و استدلال به بهترین شیوه، به تهدید نظامی روی آورده‌اید! این چگونه دعوتی است که با قدرت اسلحه انجام می‌شود؟ تهدید نظامی قلب طرف مقابل را نرم نمی‌کند و برای پذیرش آماده نمی‌سازد بلکه اثر منفی هم دارد و طرف را به لجاجت وامی‌دارد شما نام این کارتان را دعوت نگذارید زیرا این یک اولتیماتوم جنگی است، آن هم نسبت به مردم بی‌آزاری که بدخواه شما نیستند و می‌خواهند با صلح و صفا با شما رفتار کنند، ما طالب صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز با شما هستیم و از جنگ و خونریزی متنفریم». او جواب می‌دهد که: «ما مرد جنگیم و به فتوای فقها باید به طور ابتدایی به کفار حمله نظامی بکنیم و این جهاد اصلی در اسلام است». و جواب می‌شنود که: «در قرآن شما سوره انفال، آیه ۶۱ آمده است که «اگر کفار تمایل به صلح نشان دادند شما هم به صلح روی کنید»، قرآن شما ندای

صلح می دهد و شما دم از جنگ می زنید! ما می خواهیم با صلح و مسالمت با شما زندگی کنیم چرا شما برخلاف گفته کتاب دینی خودتان عمل می کنید و می خواهید با مردم صلح طلب به طور ابتدایی بجنگید؟» و او جواب می دهد: «قلب ما از بغض شما لبریز است و مؤمن کسی است که درباره کُفّار با شدت و خشونت برخورد کند و قرآن می گوید: «کسانی که با محمد هستند نسبت به کُفّار با شدت برخورد می کنند.» و جواب می شنود که: این شدت و خشونت درباره کُفّار متجاوز است نه کُفّار بی آزار، در قرآن شما سوره ممتحنه، آیه ۸ آمده است که: «خدا شما را از نیکی کردن و رفتار عادلانه درباره کُفّار بی آزار و صلح طلب نهی نمی کند»، و این تشویق ضمنی است که شما درباره ما که بی آزاریم نیکی کنید و رفتار عادلانه داشته باشید، آیا اینکه به ما که بدخواه شما نیستیم به طور ابتدایی حمله نظامی کنید و خونمان را بریزید و کودکانمان را یتیم سازید، نیکی و عدالت است؟» و او جواب می دهد که: «به فتوای فقها جهاد اصلی در اسلام جنگ ابتدایی با کُفّار به منظور تحمیل دین بر آنان است که اجر بزرگی نزد خدا دارد و ما باید با جنگ ابتدایی اسلام را بر شما تحمیل کنیم»، و جواب می شنود که «در قرآن شما سوره بقره، آیه ۲۵۶ آمده است که: «هیچ گونه اکراهی در دین نیست»، شما چگونه می خواهید برخلاف دستور قرآنان با اکراه و قدرت اسلحه اسلام را بر ما تحمیل کنید؟» و او جواب می دهد که: «با ما از قرآن سخن نگو، چون آن را نمی فهمیم و تکلیف داریم به فتوای فقها که قرآن را می فهمند عمل کنیم و به عنوان جهاد اصلی به طور ابتدایی با کُفّار بجنگیم تا اسلام را اجباراً بپذیرند، و این است آنچه فقها به ما دستور می دهند»، و جواب می شنود که: «شما فقط به فتوای فقها تکیه می کنید، آیا آنچه فقها فتوا داده اند صد درصد همان است که مقصود واقعی قرآن بوده است؟ آیاتی از قرآن که من به شما گوشزد کردم از دعوت به راه خدا با موعظه نیکو و از صلح و همزیستی و نیکی کردن و رفتار عادلانه با کُفّار بی آزار و نبودن اکراه در دین دم می زند ولی فتوایی که فقها داده اند

درست در جهت مخالف این گفته‌های قرآن است! آیا فقها در استنباط این فتوا از قرآن اشتباه نکرده‌اند؟ و او جواب می‌دهد که: «ما به فتوای فقها متعبدیم و نسبت دادن اشتباه به آنان را تحمل نمی‌کنیم و جز اینکه جنگ با شما را آغاز کنیم راهی نداریم»، این را می‌گوید و به نام جهاد اسلامی فرمان حمله را صادر می‌کند تا اسلام را با قدرت اسلحه بر کفار تحمیل و اجر جهاد دریافت کند!

فقها که جهاد اصلی را جنگ ابتدایی با کفار می‌دانند در برابر این منطق محکم و مستدل که متکی به صریح آیات قرآن است و از زبان سخنگوی کفار بی‌آزار فرضی بیان شده است چه پاسخی دارند جز اینکه از این فتوا عدول کنند و از این پس این مطلب را که جهاد اصلی در اسلام جنگ ابتدایی با کفار برای تحمیل دین است تکرار نکنند و از این طریق چهره اسلام را در دنیا نازیبا نشان ندهند که این کار ضربه‌ای بزرگ به حیثیت جهانی اسلام وارد می‌کند همان‌طور که متأسفانه تاکنون وارد کرده است.

غربی‌ها به استناد همین فتوا در متون فقهی و نیز به استناد جنگ‌های ظالمانه خلفای جور که به حساب اسلام گذاشته شده است، وسیله تبلیغاتی مؤثری بر ضد اسلام به دست آورده‌اند که آن را در هر فرصت مناسبی به رخ می‌کشند و می‌گویند: در اسلام جنگ ابتدایی بر ضد مردم صلح طلب، هم تجویز و هم عملاً اجرا شده است! و این اسلام است که در این عرصه مورد ظلم و ستم واقع شده و در میان دو سنگ آسیای فتوای فقها و جنگ‌های وحشیانه خلفای ستمگر ناله مظلومانه‌اش بلند است. اسلامی که با قدرت منطق و استدلالش قلب‌ها را فتح کرده و می‌کند متهم شده است که تشنه خون بشر است و با قدرت اسلحه بر مردم تحمیل شده است! سبحان الله!

جهاد مشروط به امر امام معصوم

آنچه تا اینجا درباره جهاد بحث شد در فقه عامه و شیعه هر دو مطرح بود،

ولی بحثی در باب جهاد وجود دارد که فقط مربوط به فقه شیعه است و آن این است که فقهای شیعه جهاد را مشروط به امر امام معصوم مبسوط‌الید می‌دانند که اگر به امر امام معصوم نباشد اساساً جهاد، مشروع نیست، و صاحب جواهر ادعا کرده است که فتواهای فقها در این مطلب روشن است که مشروعیت جهاد مشروط به امر امام معصوم مبسوط‌الید است.^۱ و مقصودشان از مبسوط‌الید این است که امام معصوم عملاً حاکم و زمامدار باشد و به اداره امور جامعه پردازد مانند زمان حضرت علی (ع)، و تا آنجا که ما می‌دانیم فقهای شیعه در این مطلب که مشروعیت جهاد مشروط به امر امام معصوم مبسوط‌الید است هیچ اختلافی ندارند، و قبلاً گذشت که فقهای شیعه جهاد اصلی را جنگ ابتدایی با کفار می‌دانند، و همین جهاد را مشروط به امر امام معصوم مبسوط‌الید می‌کنند، ولی جنگ دفاعی را که در مقابل هجوم دشمن انجام می‌شود مشروط به امر امام معصوم نمی‌دانند زیرا دفاع یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است که باید حتماً انجام گیرد و شر دشمن دفع شود، و معنای اینکه جهاد اصلی مشروط به امر امام معصوم مبسوط‌الید است این است که رهبری جنگ باید در دست امام معصوم باشد که یا خودش فرماندهی کند و یا به امر او دیگران این کار را بکنند.

منشأ این تفکر

در بعضی از روایات از امام صادق و اما رضا (ع) آمده است که جهاد باید به امر امام عادل باشد، «الجهاد واجب مع امام عادل»^۲، روایات دیگری نیز به این مضمون وارد شده است. باید دانست که این روایات از ائمه اهل بیت (ع) در محیطی صادر شده است که جهاد تحت رهبری هر زمامدار ظالمی واجب

۱. جواهر، ج ۲۱، صص ۱۳ و ۱۴، چاپ جدید.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۵، حدیث ۹ و ۱۰.

شناخته می‌شد و این معنی مورد تأیید دستگاه حکومت بوده و ترویج می‌شده است و معلوم است که زمامدار ظالم بر مبنای هوی و هوس خود عمل می‌کند و در مسئله جنگ که ریختن خون بشر مطرح است اگر کار به دست ظالم باشد خون‌ها به ناحق ریخته شده و تقوا رعایت نمی‌شود و کارها بر مبنای عدالت پیش نمی‌رود، ولی دستگاه‌های حکومتی آن زمان به استناد حدیثی که به رسول خدا(ص) نسبت می‌دادند تأکید داشتند که جهاد به دستور هر زمامدار ظالمی واجب است، راوی حدیث مزبور ابوهریره است که در دروغگویی ضرب‌المثل است. متن حدیث چنین است: «الجهاد واجب علیکم مع کلّ امیر برّاً کانَ أو فاجراً...»^۱ یعنی «شرکت در جهاد تحت رهبری هر فرمانروایی بر شما واجب است، چه او انسان خوبی باشد و چه فاسق و فاجر باشد». در چنین محیطی که خلفای ستمگر به جنگ‌های ابتدایی بر ضد مردم صلح طلب دست می‌زدند و نیروهای مردمی را به شرکت در این جنگ‌ها دعوت می‌کردند و به نام جهاد اسلامی خون مردم را به ناحق می‌ریختند، ائمه(ع) برای بیدار کردن مردم فرموده‌اند: «جهاد باید تحت رهبری امام عادل یعنی زمامدار عادل باشد تا مردم حکم شرعی را بدانند و به عنوان داوطلب در این جنگ‌های ظالمانه شرکت نکنند»، بنابراین، امام عادل در این روایات در مقابل امام فاسق و ظالم است که مصداقش در آن زمان خلفای ستمگر بوده‌اند.

اصولاً در عرف روایات امام عادل در مقابل امام جائز و ظالم مطرح می‌شود نه در مقابل امام غیر معصوم. حضرت علی(ع) در ضمن نصیحتی که به عثمان خلیفه شوم کرده است می‌فرماید: «بهترین بندگان در نزد خدا امام عادل است که خود هدایت شده و دیگران را نیز هدایت می‌کند، و بدترین مردم در نزد خدا امام جائزی است که خود گمراه است و دیگران را نیز گمراه

می‌کند»^۱. می‌بینیم که سخن از امام عادل در مقابل امام جائر در میان است نه از امام معصوم در مقابل امام غیر معصوم. ما وقتی که زمینه صدور این روایات را دانستیم دیگر نباید تصور کنیم که مقصود از امام عادل در آنها امام معصوم است.

ولی فقهای شیعه امام عادل را در این روایت بر امام معصوم تطبیق کرده‌اند و منشأ تطبیق این بوده است که شیعه در باب امامت معتقدند امام باید معصوم باشد یعنی اشتباه نکند و این مطالب در کتاب‌های کلامی مطرح است و علمای شیعه در علم کلام در مورد لزوم عصمت امام بحث‌های معروفی داشته‌اند، و فقهای شیعه با این ذهنیت که در بحث‌های کلامی درباره عصمت امام داشته‌اند در بحث جهاد که وارد شده‌اند امام عادل را که در روایات جهاد آمده است با امام معصوم که در علم کلام مطرح بوده است تطبیق کرده‌اند و از این رو فتوا داده‌اند که جهاد باید به امر امام معصوم باشد، و این مطلب در نظر علمای شیعه به قدری مسلّم بوده است که مرحوم فیض کاشانی در کتاب «شافی» می‌گوید: «چون در زمان غیبت، جهاد حق تعطیل است ما از ذکر آداب و شرایط آن خودداری کردیم»، «و لَمَّا كَانَ الْجِهَادُ الْحَقُّ سَاقِطاً فِي زَمَنِ الْغِيَةِ طَوْنِيا ذَكَرَ آدَابَهُ وَ شَرَائِطَهُ»^۲، و مقصودش این است که چون در عصر غیبت، امام معصومی که عملاً زمامدار باشد وجود ندارد و از طرفی باید جهاد به امر امام معصوم انجام شود از این رو در زمان غیبت طبعاً جهاد تعطیل است و ذکر آداب و شرایط آن بیهوده خواهد بود و بدین سبب به آن نمی‌پردازیم، و مقصودش از جهاد همان جنگ ابتدایی است که به قول فقها برای تحمیل اسلام بر کفار انجام می‌شود، وگرنه جهاد دفاعی که در مقابل تهاجم دشمن انجام می‌گیرد یک ضرورت حیاتی است که هرگز تعطیل نمی‌شود.

۱. نهج البلاغه، چاپ فیض الاسلام، خطبة ۱۶۳.

۲. کتاب شافی از فیض کاشانی، جزء ۲، ص ۷۳.

اشتباه در تطبیق امام عادل و امام معصوم

ولی این تطبیق صحیح نیست زیرا آنچه در جهاد لازم است عدالت رهبری جنگ است که باید جهاد را بر مبنای عدل و انصاف انجام دهد و در همه مراحل آن، هم درباره نیروهای خود و هم درباره دشمن عادلانه عمل کند نه مانند زمامداران ظالم که عدل و انصاف را رعایت نمی‌کنند، و مقصود روایاتی که می‌گویند در رهبری جنگ عدالت شرط است، همین معنی است نه عصمت رهبری جنگ، چون این روایات در مقابل رفتار غیر عادلانه‌ای که حکومت‌های آن زمان در جنگ‌ها داشته‌اند صادر شده است، و اینکه گاهی در این مسئله ادعای اجماع یا عدم خلاف می‌شود^۱، این اجماع ادعایی دلیل مستقلى نیست زیرا مستند به همین روایاتی است که می‌گویند جهاد باید به امر امام عادل باشد، که فقها امام عادل را به معنای امام معصوم گرفته‌اند، ولی معلوم شد که این صحیح نیست و نباید امام عادل را بر امام معصوم تطبیق کرد. ضمناً در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که آیا این بحث‌هایی که فقها در اعصار بعد از ائمه (ع) درباره جهاد اصلی کرده و می‌کنند و آن را به امر امام معصوم مبسوط‌الید مشروط می‌دانند بر پایه یک فرض محال قرار داشته و دارد که اگر مثلاً فرض کنیم که در عصر غیبت، امام معصوم مبسوط‌الید وجود داشته باشد آن وقت جهاد اصلی واجب می‌شود و باید مردم در آن شرکت کنند؟ آیا بحث بر مبنای یک فرض محال که هیچ نتیجه عملی جز تضييع عمر ندارد مناسب شأن فقه استدلالی است؟! و عجیب است که هیچ‌یک از فقهای شیعه در اینکه جهاد اصلی مشروط به امر امام معصوم مبسوط‌الید است تردید نکرده‌اند جز امام خمینی رضوان الله علیه که می‌نویسد: «در این مسئله بحث و تأمل وجود دارد» و این مطلب را در کتاب «بیع» خود در بخشی که درباره ولایت فقیه بحث کرده‌اند مطرح می‌کنند^۲، و مقصود ایشان از این

۲. کتاب بیع از امام خمینی، ج ۲، ص ۴۹۶.

۱. جواهر، ج ۲۱، ص ۱۳.

بحث و تأمل این است که احتمال دارد دستور جنگ ابتدایی با کفار که جهاد اصلی است، مختص به امام معصوم مبسوط‌الید نباشد بلکه ولی فقیه مبسوط‌الید نیز حق یا وظیفه داشته باشد که دستور جنگ ابتدایی با کفار را بدهد.

پاسخ به رادیو صدای امریکا

در اینجا مناسب است مطلبی را بیاوریم که از رادیو صدای امریکا صبح پنجشنبه ۱۸ شهریور ۱۳۶۱ در برنامه «شما و ما» که به نامه‌های شنوندگان جواب می‌داد، بخش شد. این رادیو متن نامه‌ای را که هجده سؤال در آن مطرح شده بود ارائه کرد که سؤال هجدهم آن به این مضمون بود: «به اجماع علمای شیعه جهاد باید در رکاب امام معصوم باشد، پس چرا امام خمینی برخلاف اجماع علمای شیعه حکم جهاد داده و گفته است: «ما باید با اسرائیل بجنگیم»؟ حمله به اسرائیل جهاد است یا دفاع؟ اگر جهاد باشد که بدون وجود امام معصوم جایز نیست.» جواب این سؤال از نظر امام خمینی این است که ایشان طبق آنچه در کتاب «بیع» خود نوشته‌اند در این مطلب که حق جنگ ابتدایی با کفار که همان جهاد اصلی است مختص به امام معصوم باشد بحث و تأمل دارند و احتمال این معنی را که ولی فقیه مبسوط‌الید نیز چنین حق یا وظیفه‌ای داشته باشد نفی نمی‌کنند و در واقع اجماعی را که ادعا شده که این حق یا وظیفه مختص به امام معصوم است قبول ندارند یا آن را معتبر نمی‌دانند.

ولی جواب این سؤال از نظر ما این است که اساساً در اسلام جنگ ابتدایی با کفار تحت عنوان جهاد تشریع نشده است و آنچه تشریع و واجب شده است دفاع در برابر تجاوز دشمن است که حقی طبیعی است و جهان آن را می‌پذیرد و مشروط به امر امام معصوم مبسوط‌الید نیست، ولی لازم است که رهبری جنگ دفاعی در دست فرمانروای عادل و باتقوا باشد تا همه کارها بر مبنای عدل و انصاف انجام شود.

بر پایه این اصل، موضوع این مسئله که آیا حق جنگ ابتدایی با کفار مختص به امام معصوم است یا ولی فقیه نیز چنین حقی دارد؟ منتفی می شود.

حمله ابتدایی غافلگیرانه به کفار

فقه‌های عامه و خاصه در راستای این تفکر که جهاد اصلی را جنگ ابتدایی با کفار می دانند دو مسئله را با استناد به سیره رسول خدا (ص) مطرح کرده اند؛ یکی اینکه حمله غافلگیرانه ابتدایی به کفار جایز است به دلیل اینکه آن حضرت در جنگ بنی المصطلق چنین کرد، و دیگر اینکه اگر دعوت اسلام به گوش کفار رسیده باشد، لازم نیست قبل از اینکه مورد حمله قرار گیرند به اسلام دعوت شوند، به دلیل اینکه پیامبر (ص) در جنگ بنی المصطلق کفار را قبل از حمله، به اسلام دعوت نکرد.

فقه‌ها با استناد به حدیث عبدالله بن عمر به این دو مطلب فتوا داده اند، و آن حدیث چنین است:

عبدالله بن عون می گوید: «من در نامه ای از نافع مولى ابن عمر سؤال کردم که آیا قبل از شروع جنگ با کفار لازم است آنان دعوت به اسلام بشوند؟» و او به من نوشت: «این کار در اول اسلام لازم بود و بعداً برداشته شد، و رسول خدا (ص) به بنی المصطلق درحالی که دام‌هایشان را آب می دادند حمله غافلگیرانه نظامی کرد و مردان رزمنده شان را کشت و ذریه هاشان را اسیر کرد، و در این واقعه، پیامبر (ص) به جویریة دختر حارث [رهبر بنی المصطلق] دست یافت»، نافع می گوید: «این داستان را عبدالله بن عمر که در آن سپاه حضور داشت برای من نقل کرد»^۱.

در اینجا فتوای چند تن از فقه‌های عامه و خاصه را که به حدیث مزبور استناد کرده اند می آوریم.

۱. جامع الاصول ابن اثیر، ج ۳، ص ۲۰۵.

فتوای ابن همام حنفی

ابن همام حنفی - در گذشته به سال ۸۸۱ هجری - در فتح القدير درباره کفاری که دعوت اسلام به آنان رسیده باشد می‌گوید: «هرگاه دعوت اسلام به کفار رسیده باشد دیگر دعوت آنان به اسلام قبل از جنگ ابتدایی واجب نیست به دلیل حدیثی که در صحیح مسلم از عبدالله بن عون نقل شده است»، سپس او متن حدیثی را که در بالا ذکر شد می‌آورد^۱.

ابن همام می‌خواهد بگوید، چون رسول خدا (ص) به بنی المصطلق حمله نظامی کرد بی آنکه آنان را به اسلام دعوت کند، این دلیلی است که به استناد آن می‌توان به کفاری که از دعوت اسلام آگاه‌اند حمله ابتدایی نظامی کرد بدون اینکه به اسلام دعوت شوند.

فتوای شیخ طوسی

شیخ طوسی برای اینکه ثابت که رهبر مسلمانان در جنگ ابتدایی با کفار حق دارد دشمن را غافلگیر کند و بر او بتازد می‌گوید: «رهبر مسلمانان حق دارد به کفار درحالی که بی خبرند حمله نظامی کند و آنان را بکشد به دلیل اینکه رسول خدا (ص) با بنی المصطلق چنین کرد.^۲ و نیز برای اینکه ثابت کند اگر دعوت اسلام به کفار رسیده باشد لازم نیست قبل از حمله به آنان به اسلام دعوت شوند می‌گوید: «زماندار مسلمانان حق دارد سپاهش را برای جنگیدن به سوی کفار اعزام کند بدون اینکه آنها را به اسلام دعوت کند، زیرا همین قدر که از اسلام باخبر باشند کافی است و فرمانروای مسلمانان می‌تواند آنان را غافلگیرانه بکشد و اسیر کند، چنانکه پیامبر (ص) به بنی المصطلق غافلگیرانه حمله نظامی کرد و آنان را به قتل رسانید»^۳.

۱. فتح القدير از ابن همام حنفی، ج ۵، ص ۱۹۶.

۲. مبسوط شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۱. ۳. مبسوط، ج ۲، ص ۱۳.

فتوای علامه حلی

علامه حلی درباره اینکه می توان به کفاری که از دعوت اسلام آگاه اند بدون دعوت، غافلگیرانه حمله کرد می گوید: «اما کسانی که از دعوت اسلام آگاه اند و بعثت پیامبر (ص) را می شناسند و به اسلام اقرار نمی کنند جنگ ابتدایی با آنان بدون دعوت قبلی به اسلام جایز است، چون دعوت پیامبر (ص) برایشان معلوم است و می دانند که او به ایمان آوردن دعوتشان می کند و با کسانی که ایمان نیاورند می جنگد و کسانی را که ایمان بیاورند امان می دهد. این فرقه از کفار نسبت به مسلمانان کافر حربی محسوب می شوند و جنگ ابتدایی با آنان جایز است زیرا پیامبر (ص) به بنی المصطلق حمله ابتدایی نظامی کرد، درحالی که آنان بی خبر و در آرامش بودند و شتران خود را آب می دادند»^۱.

فتوای شهید ثانی

شهید ثانی در این مسئله می گوید: «لزوم دعوت کفار به اسلام قبل از جنگ درباره کفاری که دعوت اسلام را در جنگ قبلی یا از راه دیگر شناخته اند ساقط می شود و از اینجا است که پیامبر (ص) بدون اعلام قبلی با بنی المصطلق جنگید و ریشه کن شان کرد، آری دعوت به اسلام در این صورت مستحب است، چنانکه حضرت علی (ع) عمرو بن عبدود و غیر او را به اسلام دعوت کرد با اینکه قبلاً دعوت اسلام را می دانستند»^۲.

فتوای صاحب جواهر

صاحب جواهر در این مسئله می گوید: «شیخ طوسی و محقق حلی و علامه حلی و شهید اول و شهید ثانی و غیر آنان تصریح کرده اند که وجوب دعوت

۱. تذکره علامه حلی، ج ۱، ص ۴۰۹، چاپ سنگی.

۲. شرح لمعه، ج ۱، ص ۲۵۷، چاپ عبدالرحیم.

کفار به اسلام قبل از جنگ در مورد کفاری که دعوت اسلام را در جنگ قبلی یا از راه دیگر شناخته‌اند ساقط می‌شود به دلیل اینکه اصل اولی عدم وجوب است، و دلیل دیگر اینکه عده‌ای نقل کرده‌اند که پیامبر (ص) به بنی‌المصطلق حمله نظامی کرد و ریشه‌کن‌شان ساخت درحالی که در آرامش بودند و شتران خود را آب می‌دادند. بلکه شاید در این مسئله اختلافی وجود نداشته باشد^۱.

چنانکه روشن است در سخنان فقهای نامبرده با استناد به حدیث عبدالله بن عمر دو چیز به عنوان سیره پیامبر (ص) به آن حضرت نسبت داده شده است؛ یکی اینکه حمله ابتدایی غافلگیرانه به بنی‌المصطلق کرده است، و دیگر اینکه قبل از جنگ آنان را دعوت به اسلام نکرده است. در اینجا لازم است ما بدانیم که آنچه در حدیث عبدالله بن عمر آمده است حقیقت دارد یا نه؟ و راه این کار رجوع به متن تاریخ است. مشروح‌ترین متن تاریخی در این واقعه همان است که واقدی کارشناس جنگ‌های پیامبر (ص) در مغازی آورده است. او می‌گوید: «حارث بن ابی ضرار رهبر بنی‌المصطلق به میان قوم خود و گروه‌های دیگر عرب رفت و آنان را به جنگ با رسول خدا (ص) دعوت کرد و توانست موافقتشان را جلب کند و سرانجام نیرویی برای جنگ با پیامبر (ص) آماده کردند و اسب و اسلحه خریدند و آماده حرکت برای جنگ شدند. این خبر که به وسیله کاروان‌ها پخش شد به گوش رسول اکرم (ص) رسید و آن حضرت بُریده اسلمی را برای تحقیق به منطقه فرستاد، او به‌طور ناشناس به میان نیروهای آماده جنگ رفت، گفتند: «تو کیستی؟» گفت: «من از شما هستم و چون شنیدم که شما آماده جنگ با این مرد می‌شوید آمدم تا به شما بگویم من قوم خود را دعوت به همکاری می‌کنم و نیرویی فراهم می‌سازم تا با هم یکپارچه شویم و او را ریشه‌کن کنیم»^۲. حارث بن ابی ضرار با خوشحالی به

۱. جواهر، ج ۲۱، ص ۵۳.

۲. مغازی و اقدی، ج ۱، صص ۴۰۴ تا ۴۰۷، چاپ نشر دانش اسلامی.

وی گفت: «در این کار شتاب کن». بُریده برگشت و این خبر را به پیامبر (ص) رساند. آن حضرت مردم را دعوت به بسیج نیرو کرد و نیرویی که مشتمل بر سواره نظام نیز بود فراهم شد و به سوی بنی المصطلق حرکت کردند و نزدیک آب مُرَسیع در منطقه بنی المصطلق اردو زدند، درحالی که نیروهای دشمن نیز نزدیک آب اردو زده بودند. آنان آماده جنگ شدند. رسول اکرم (ص) نیروهای خود را به صف کرد و آرایش نظامی داد. آنگاه که دو نیرو در برابر هم ایستادند پیامبر به عمر دستور داد در میان دشمن ندا دهد و آنان را به اسلام دعوت کند، و او ندا داد و گفت: «اگر لا إله إلا الله بگوئید خودتان و اموالتان در امانید»، ولی آنان از پذیرش دعوت امتناع و اولین تیر را به سوی نیروهای اسلام پرتاب کرده و جنگ را آغاز کردند و تیراندازی از دو طرف شروع شد. پیامبر (ص) به نیروهایش دستور داد به صورت یکپارچه برق آسا حمله کنند و در این حمله به سرعت تمرکز نیروهای دشمن را درهم شکستند و مرکز فرماندهی را تسخیر کردند، و از دشمن فقط ده نفر کشته شد و از نیروهای اسلام فقط یک نفر آن هم اشتباهاً به دست مسلمانان کشته شد.

واقعی پس از نقل این واقعه، حدیث عبدالله بن عمر را که می گوید: «رسول خدا به طور ابتدایی غافلگیرانه به بنی المصطلق حمله کرد» نقل می کند و می گوید: «این نقل عبدالله بن عمر نزد ما قابل اعتماد نیست و آنچه قبلاً نقل کردیم مورد قبول ماست»^۱. آنچه واقعی نقل کرده که بنی المصطلق آماده جنگ با رسول خدا (ص) شده بودند در طبقات محمد بن سعد، ج ۲، ص ۶۳ به بعد و سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۲۹۰ به بعد و تاریخ طبری، ج ۲، ص ۲۶۰ به بعد و ام شافعی، جزء ۴، ص ۱۶۸، و سیره حلبیه، ج ۲، ص ۲۹۳ و سیره زینی و حلان در حاشیه سیره حلبیه، ج ۲، ص ۱۰۷ نیز آمده است، و بنابراین، پیامبر (ص) با این حرکت نظامی جلوی حمله بنی المصطلق را گرفته

است نه اینکه به طور ابتدایی و غافلگیرانه به آنان حمله کرده باشد و به عبارت دیگر، آن حضرت مدافع بوده است نه مهاجم، بر این اساس نقل عبدالله بن عمر همان طور که واقدی گفته است قابل قبول نیست. همچنین گفته فقها به استناد نقل عبدالله بن عمر که: «رسول اکرم (ص) بنی المصطلق را قبل از جنگ به اسلام دعوت نکرد» صحیح نیست زیرا واقدی نقل کرده است که به دستور پیامبر (ص) عمر آنان را به اسلام دعوت کرد ولی نپذیرفتند.

آنچه موجب تعجب است

آنچه موجب تعجب و مایه حیرت می شود این است که چرا این فقها به نقل بی اعتبار عبدالله بن عمر اعتماد کرده و آن را به عنوان دلیل یک فتوای فقهی پذیرفته اند در حالی که مغازی واقدی به صورت یک تاریخ مدون قابل اعتماد در دسترس آنان بوده و حتماً از آن آگاه بوده اند، و نیز از ام شافعی و سیره ابن هشام و طبقات محمد بن سعد و تاریخ طبری که نقل واقدی را تأیید می کنند اطلاع داشته اند، با این وصف چرا به این نقل های معتبر اعتنا نکرده اند که اگر می کردند این نسبت ناروا را به پیغمبر خدا (ص) نمی دادند که به طور ابتدایی و غافلگیرانه به بنی المصطلق حمله نظامی کرد و خونشان را بر زمین ریخت؟! آنچه از عبارت سابق ابن همام حنفی برمی آید این است که فقهای عامه بی دغدغه به نقل عبدالله بن عمر در قضیه بنی المصطلق اعتماد می کرده و آن را مدرک فتوای خود قرار می داده اند، و شاید چون نقل عبدالله بن عمر جنگ های ابتدایی و ظالمانه خلفای ستمگر را تأیید می کرده و طبعاً از سوی دستگاه حکومت ترویج می شده است به عنوان یک مدرک فتوایی مسلم شناخته شده است! و شاید پسر خلیفه بودن عبدالله بن عمر در قبول نقل او مؤثر بوده است! ولی شیخ طوسی چرا به نقل بی اعتبار عبدالله بن عمر اعتماد کرده و آن را مدرک فتوای خود قرار داده است، آن هم در یک چنین مسئله حساسی که ریختن خون انسان ها مطرح است، با اینکه مغازی واقدی و تواریخ یاد شده

معتبر دیگر در اختیارش بوده است؟! آیا فقه عامه و فتواهای آنان که اکثریت داشته‌اند چنان بر فضای حوزه‌های علمیه مسلط بوده است که حتی شیخ طوسی فقیه اقلیت شیعه نیز نتوانسته است خود را از سلطه آن خلاص کند و آزاد بیندیشد و اجتهاد کند؟ این مطلب نه تنها بعید به نظر نمی‌رسد بلکه تاحدی طبیعی می‌نماید که یک اقلیت تحت فشار خواه، ناخواه تابع اکثریت شوند، و فقیه این اقلیت نیز از این قاعده مستثنا نیست، نتیجه اینکه شیخ طوسی تحت تأثیر فتوای مسلط آنچه را عامه مسلم می‌دانسته‌اند در کتاب فقهی خود می‌آورد و به یادگار می‌گذارد. آنگاه فقهای بعد از شیخ طوسی روی حسن ظنی که به وی داشته‌اند از او پیروی و در واقع تقلید کرده‌اند تا اینکه نوبت به صاحب جواهر که رسیده گفته است: «شاید در این مسئله اختلافی وجود نداشته باشد.»^۱

چهره‌ای که علامه حلی از پیامبر(ص) ترسیم می‌کند

قبلاً سخن علامه حلی را نقل کردیم که گفته است: «اگر کفار بدانند سیره پیغمبر اسلام(ص) این است که اول به اسلام دعوتشان می‌کند و اگر نپذیرفتند با آنان می‌جنگد در این صورت لازم نیست قبل از جنگ به اسلام دعوت شوند.» در اینجا لازم است لحظه‌ای درنگ کنیم و در این سخن علامه حلی بیندیشیم که آیا واقعاً سیره پیشوای اسلام چنین بود که به مردم می‌گفت مسلمان شوید و اگر نمی‌پذیرفتند به طور ابتدایی با آنان می‌جنگید؟ آیا علامه حلی پیامبر اکرم را اینگونه می‌شناسد؟ کدام متن تاریخی پیامبر(ص) را اینگونه معرفی کرده است؟ علامه با استناد به چه منبع تاریخی این سخن را گفته است؟ در هیچ منبعی از منابع تاریخی چنین مطلبی ذکر نشده است. پیغمبری که قرآنش مردم را تشویق می‌کند که با کافران بی‌آزار به نیکی و

عدالت رفتار کنند و می‌گویند: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» و می‌گویند: «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» آیا خودش به قرآن عمل نمی‌کند؟! پیغمبری که در فتح مکه با آن قدرت بی نظیر به احدی نگفت یا اسلام یا شمشیر بلکه کفار را آزاد گذاشت که اگر می‌خواهند بر عقیده خود باقی باشند، آیا چنین پیغمبری به مردم می‌گفت ایمان بیاورید و اگر نمی‌پذیرفتند با آنان به طور ابتدایی می‌جنگید و خونشان را بر زمین می‌ریخت؟! سبحان الله!

آنچه مسلم است علامه حلی با استناد به تاریخ این سخن را نگفته است، زیرا چنین چیزی در تاریخ نیست. پس چگونه او برخلاف حقیقت این سخن را گفته و چهرهٔ مهربان و انسان‌دوست پیغمبر (ص) را خشن و نامهربان نشان داده است، که اسلام را با قدرت اسلحه بر مردم تحمیل کرده است؟!

به نظر می‌رسد که علامه نمی‌خواسته است یک مطلب تاریخی را با استناد به تاریخ گزارش کند، بلکه او از درون این مسئلهٔ فقهی که فقها به استناد نقل عبدالله بن عمر گفته‌اند که اگر کفار از دعوت اسلام آگاه‌اند می‌توان به طور ابتدایی به آنان حملهٔ غافلگیرانه کرد، از درون این مسئلهٔ فقهی یک مطلب تاریخی درآورده است. بدین ترتیب که چون طبق نقل عبدالله بن عمر حملهٔ نظامی غافلگیرانه به کفاری که از دعوت اسلام آگاه‌اند جایز است، بنابراین سیرهٔ پیشوای اسلام چنین بوده است که مردمی را که از دعوت اسلام آگاه نبوده‌اند به اسلام دعوت می‌کرده و اگر نمی‌پذیرفتند به طور ابتدایی به آنان حملهٔ نظامی می‌کرده است! این استنباط مطلبی تاریخی از درون مسئله‌ای فقهی است، ولی چون دلیل این مسئلهٔ فقهی نقل بی‌اعتبار عبدالله بن عمر است این حکم فقهی از اصل باطل است و طبعاً مطلب تاریخی که از درون آن بیرون بیاید نیز باطل خواهد بود.

آیا مردم طائف قتل‌عام شدند؟

شیخ طوسی نظیر آنچه را در حملهٔ نظامی پیامبر (ص) به بنی‌المصطلق آورده است در مورد محاصرهٔ قلعهٔ طائف از طرف آن حضرت نیز آورده و

می نویسد: «وقتی که امام بر بلدی فرود آید حق دارد آن را محاصره کند و مانع دخول و خروج افراد شود چنانکه پیامبر (ص) اهل طائف را محاصره کرد، و حق دارد منجنیق و عراده نصب کند و دیوارها و منازل آن را بر سر اهلش خراب و آنان را قتل عام کند چنانکه رسول خدا (ص) درباره اهل طائف عمل کرد، و اگر در میان اهلش مسلمانی نباشد حق دارد آنان را با منجنیق بکوبد اگرچه در میانشان زنان و کودکان باشند چنانکه آن حضرت درباره اهل طائف عمل کرد با اینکه در میانشان زنان و کودکان بودند... و حق دارد به وسیله آب غرقشان کند یا با منجنیق آتش و مار و عقرب و هر چیز که موجب زیانشان شود بر آن بیفکند»^۱.

هرکس این عبارت شیخ طوسی را بخواند از آن می فهمد که پیغمبر اسلام (ص) با منجنیق خانه های اهل طائف را بر سرشان خراب کرده و آنان را با زنان و کودکانشان قتل عام کرده است. این گفته شیخ طوسی اقتباسی است از آنچه امام شافعی در کتاب اُم آورده است؛ شافعی می گوید:

«وقتی که دشمن در کوه یا قلعه یا خندق یا هر جای دیگر متحصن شود جایز است که به وسیله منجنیق و عراده مورد حمله واقع شوند و آتش و مار و عقرب و هر چیز که موجب زیانشان شود بر آنان افکنده شود یا با آب غرقشان کنند اگرچه در میانشان زنان و کودکان باشند، و دلیلش این است که پیغمبر اسلام (ص) بر اهل طائف منجنیق نصب کرد با اینکه در میانشان زنان و کودکان بودند»^۲.

ما از عادت شیخ طوسی یافته ایم که او تحت تأثیر فقه عامه در بسیاری از موارد هماهنگ با آنان بحث های فقهی را مطرح کرده و فتوا داده است، و اینجا یکی از مواردی است که ایشان چنین کرده و از امام شافعی اقتباس کرده

۲. کتاب ام، جزء ۴، ص ۲۴۳.

۱. مبسوط ج ۲، ص ۱۱.

است، و قبلاً نیز دانستیم که فقهای عامه به نقل غیر معتبر منسوب به عبدالله بن عمر اعتماد کرده و برخلاف حقیقت گفته‌اند: «پیغمبر اسلام (ص) به طور ابتدایی به بنی المصطلق غافلگیرانه حمله کرد و آنان را کشت و زنان و فرزندان‌شان را اسیر کرد» و شیخ طوسی از آنان پیروی کرده است.

در اینجا لازم است بدانیم آیا آنچه امام شافعی و به پیروی از او شیخ طوسی گفته‌اند صحیح است یا نه؟

ما با رجوع به منابع تاریخی مربوط به جنگ حُنین و محاصره قلعه طائف این نتایج را به دست آورده‌ایم:

۱. پس از فتح مکه قبایل هوازن و ثقیف قشون بزرگی به فرماندهی مالک بن عوف نصری فراهم کردند تا به مسلمانان در مکه حمله کنند و رسول خدا (ص) برای جلوگیری از حمله دشمن به سوی حُنین حرکت کرد که به جنگ حُنین و شکست دشمن انجامید، بنابراین، حرکت پیامبر (ص) در جنگ حُنین دفاعی بوده است و مصداق جهاد ابتدایی نیست.

۲. پیامبر (ص) قلعه طائف را که جنگ طلبان شکست خورده در آن پناه گرفته بودند محاصره کرد و در ایام محاصره چند کار تاکتیکی انجام داد تا شاید بتواند با کمترین ضایعات کانون فتنه را تسخیر کند و آن کارها بدین قرار بود:

الف. دبابه‌ای به طرف دیوار قلعه راندند تا سرنشینان آن دیوار را سوراخ کنند و به داخل آن راه یابند، ولی اهل قلعه از بالای آن آهن‌های داغ کرده را روی آن انداختند و چرم‌هایش سوخت و افراد درون آن که بعضی مجروح شدند بیرون آمدند و اهل قلعه به آنان تیراندازی کردند و تعدادی شهید شدند و این کار به نتیجه نرسید.^۱

۱. مغازی واقدی، ج ۲، صص ۹۲۷ و ۹۲۸.

ب. برای اینکه متجاوزان را وادار به تسلیم کند دستور داد درختان انگور را که میوه‌های آنها چیده شده بود قطع کنند ولی آنان فریاد زدند: «درختان را قطع نکنید، یا شما غالب می‌شوید و آنها مال خودتان می‌شود و یا به‌خاطر خدا و خویشاوندی آنها را قطع نکنید». پیامبر فرمود: «به‌خاطر خدا و خویشاوندی از قطع آنها خودداری می‌کنیم».

ج. قصر مالک بن عوف نصری فرمانده نیروهای متجاوز را بعد از آنکه معلوم شد کسی در آن نیست سوزاندند.^۱ شاید بدان سبب آن را سوزاندند که با این ضربه اقتصادی از تفرعن این فرمانده نیروهای متجاوز و پیروانش بکاهند و روحیه او و نیروهایش را تضعیف و از اینکه قصر را دژ جنگی قرار دهند جلوگیری کنند، فرمانده مغروری که بدون هیچ ضرورتی آن نیروی عظیم را برای نابود کردن اسلام بسیج کرد و موجب ریختن خون مسلمانان شد سزاوار چنین گوشمالی‌ای بود.

د. بیرون قلعه باغی بود دیوار کشیده از مردی از ثقیف، پیامبر(ص) پیام داد که: «یا از باغ بیرون بیا یا آن را می‌سوزانیم» و چون بیرون نیامد باغ را [احتمالاً در آن را] سوزاندند.^۲

اگر او بیرون می‌آمد به عنوان فردی از نیروی متجاوز دستگیر می‌شد و می‌توانستند اطلاعات مفیدی از وی کسب کنند ولی چون بیرون نیامد احتمالاً در آن را سوزاندند تا بتوانند از درونش آگاه شوند و از اینکه سنگر دشمن شود جلوگیری کنند.

ه. منادی پیامبر(ص) ندا کرد: «هر برده‌ای که از قلعه بیرون بیاید و به مسلمانان ملحق شود آزاد خواهد بود» و بیش از ده نفر برده از

قلعه فرار کرده و به مسلمانان پیوستند و پیامبر(ص) هر یک را به یکی از مسلمانان سپرد تا او را سرپرستی کند و قرآن و سنت‌های اسلام را به وی بیاموزد. بعداً که ثقیف مسلمان شدند از آن حضرت خواستند که آنان به بردگی خواجه‌گانشان برگردند که پذیرفته نشد.^۱

آمدن غلامان هم در آن نظام برده‌داری یک ضربه اقتصادی و روحی به متجاوزان بود و هم طبعاً مسلمانان به وسیله آنان اطلاعات جامعی از درون قلعه کسب کردند.

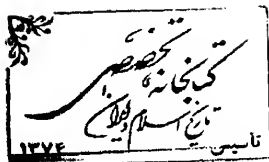
این کارهایی تاکتیکی بود که به دستور رسول اکرم(ص) مسلمانان در ایام محاصره قلعه طائف درباره دشمن متجاوز انجام دادند، و پس از چند روز محاصره قلعه ترک محاصره یا ادامه آن دو نظر وجود داشت که سرانجام بر ترک محاصره توافق شد و پیامبر(ص) دستور بازگشت داد.

کسی از کفار با منجنیق کشته نشد

با اینکه مورخان نوشته‌اند: «رسول خدا(ص) در محاصره قلعه طائف دستور نصب منجنیق داد.» یا نوشته‌اند: «مسلمانان به دستور پیامبر قلعه طائف را زدند»^۲. ولی هیچ مورّخی ننوشته است که کسی از مردم طائف با منجنیق کشته شده است. با اینکه جزئیات حوادث جنگ حُنین و محاصره قلعه طائف را مورخان نوشته‌اند و مثلاً تعداد شهدای جنگ حُنین را چهار نفر و کشتگان دشمن را بین ۷۰ تا ۱۰۰ نفر نوشته‌اند و با اینکه تعداد شهدای محاصره طائف را از مسلمانان ۱۲ نفر آورده‌اند و بسیاری از حوادث ایام محاصره را کسانی از طائفی‌ها که بعداً مسلمان شدند نقل کرده‌اند با این وصف هیچ مورّخی ننوشته است که حتی یک نفر از مردم طائف به دستور پیغمبر

۲. سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۴۸۳.

۱. همان، ص ۹۳۱.



اکرم(ص) با منجیق کشته شده است، و فقط یک نفر از آنان که مسلمانی را با تیر زد و کشت به دست برادر مقتول اسیر و به دستور رسول خدا(ص) قصاص شد^۱.

شاید امام شافعی چون دیده است تاریخ می گوید: «پیغمبر اسلام(ص) در محاصره طائف دستور داد منجیق نصب کنند» از اینجا استنباط کرده است که لابد منازل مردم طائف را بر سرشان خراب و بدین وسیله آنان را با زنان و کودکانشان قتل عام کرده است، آنگاه غرق کردن و زنده سوزاندن دشمن را بر آن قیاس کرده و در عبارت خود آورده است، و این بسیار عجیب است که امام شافعی سوزاندن انسانها و حتی زنان و کودکان را تجویز کرده است! و عجیب تر اینکه شیخ طوسی از او پیروی کرده است!

نصب منجیق و حتی پرتاب سنگ به وسیله آن به گونه ای که تلفات نداشته باشد می تواند به عنوان یک تهدید نظامی برای ارباب و به تسلیم واداشتن متجاوزان فراری انجام گیرد و درعین حال از کشتن انسانها خصوصاً زنان و کودکان پرهیز شود.

آنچه از سیره رسول اکرم(ص) می دانیم این است که تا ضرورت ایجاب نمی کرد به کشتن انسانها خصوصاً بی گناهان راضی نمی شد، و در محاصره طائف نیز به چنین شیوه ای عمل کرده است که حتی یک نفر از متجاوزان کشته نشده است.

بنابراین، آنچه از عبارت امام شافعی و شیخ طوسی برمی آید که در محاصره طائف مسلمانان به وسیله منجیق خانه های اهل آن را بر سرشان خراب و آنان را با زنان و کودکانشان قتل عام کردند مستند به هیچ دلیل تاریخی نیست و جداً باید نقد شود. و شاید این ذهنیت فقها که اساساً برای کفار و زنان و فرزندانشان حق حیات قائل نیستند به صادر کردن اینگونه فتواها دایر

بر قتل عام حتی زنان و کودکان کمک کرده است که باید این ذهنیت با عمل کردن به آیه ۸ سوره ممتحنه که کفار بی آزار را انسان‌های قابل احترام و احسان معرفی می‌کند اصلاح شود.

ضمناً در فروغ ابديت آمده است که «افسران اسلامی با راهنمایی سلمان منجنیق را نصب کردند و مدت قریب بیست روز برج‌ها و داخل قلعه را سنگباران کردند»^۱.

اگر مقصود این باشد که با این سنگباران‌ها مردم طائف و حتی زنان و کودکان را کشتند این صحیح نیست زیرا حتی قتل یک نفر از مردم طائف توسط منجنیق گزارش نشده است، و اگر مقصود، سنگباران برای ارباب دشمن باشد قابل قبول است.

وجوب جنگ ابتدایی، سالی یک بار

قبلاً گذشت که فقها جنگ ابتدایی با کفار بی آزار را واجب می‌دانند به طوری که خود جنگ ذاتاً مطلوب خداست مانند نماز و روزه و حج که ذاتاً مطلوب‌اند، آنگاه فکر کرده‌اند که مثلاً نماز هر روز واجب است و روزه سالی یک ماه و حج یک بار در عمر، پس جهاد چگونه است؟ آیا در هر ماه یا در هر سال یا یک بار در عمر واجب است؟ اگر آن‌طور که حق مسئله است می‌گفتند، جهاد وقتی واجب است که دشمن حمله کند، در آن صورت معلوم بود که جهاد نه یک بار در ماه واجب است و نه یک بار در سال و نه یک بار در عمر بلکه هرگاه دشمن حمله کند واجب می‌شود، ولی فقها اینگونه نگفته‌اند بلکه گفته‌اند جنگ ابتدایی با کفار صلح طلب واجب شرعی است، پس ناچار باید تعیین کنند که این واجب مثلاً مانند نماز هر روز واجب است یا مانند روزه سالی یک ماه یا مانند حج یک بار در عمر؟ در اینجا هیچ دلیلی از کتاب

و سنت وجود ندارد که این مطلب را روشن کند، چون اساساً در کتاب و سنت جنگ ابتدایی با کفار بی آزار واجب نشده، بلکه تحریم شده است، ولی چون فقها برخلاف نصوص قرآن و سیره پیامبر (ص) گفته‌اند: «جنگ ابتدایی با کفار صلح طلب مانند نماز و روزه واجب است» در اینجا ناچار شده‌اند تلاش کنند که زمان آن و تعداد دفعاتش را مشخص سازند.

اولین کسی که در فقه مدون سعی کرده است این مسئله را روشن کند امام شافعی است.

فتوای امام شافعی

امام شافعی در کتاب اُمّ با تکلف بسیار می‌خواهد حکم این مسئله را از سیره پیامبر استخراج کند. او می‌گوید: «اگر مسلمانان قوی باشند باید سالی بر خلیفه نگذرد مگر اینکه در بلادِ مشرکانی که از هر طرف همسایه مسلمانان اند یک بار لشکرکشی کند، و اگر برایش ممکن باشد من دوست می‌دارم در سال هر قدر بتواند در بلاد مشرکان به جنگ اقدام کند بدون اینکه مسلمانان را به خطر بیندازد، و حداقل چیزی که بر خلیفه واجب است این است که سالی بر او نگذرد مگر اینکه یک جنگ داشته باشد برای اینکه در طول سال بدون عذر جهاد تعطیل نشود، و این را بدان سبب گفتم که رسول خدا از وقتی که جهاد بر او واجب شد در هر سال یا خودش یا توسط شخص دیگری به یک جنگ یا دو جنگ اقدام و یا سریه‌هایی اعزام می‌کرد، و گاهی زمانی بر او می‌گذشت که نه خودش جنگ می‌کرد و نه سریه‌هایی اعزام می‌کرد»^۱.

شافعی برای اینکه ثابت کند در سال حداقل یک بار جنگ ابتدایی با کفار بی آزار واجب است به سیره پیامبر (ص) که گزارش کرد استناد می‌کند. ما

می‌پرسیم که چگونه از سیره پیامبر (ص) فهمیده می‌شود که در هر سال حداقل یک جنگ ابتدایی واجب است؟ خود او می‌گوید: «رسول خدا (ص) در سال گاهی به یک و یا دو جنگ و گاهی به اعزام سربیه‌هایی اقدام می‌کرد و گاهی نه خودش می‌جنگید و نه سربیه‌ای اعزام می‌کرد».

بدیهی است این بدان سبب بود که هر وقت تجاوزی از طرف دشمن صورت می‌گرفت رسول اکرم (ص) با حضور خودش یا با اعزام نیرو به دفاع می‌پرداخت، و تجاوز دشمن گاهی در سال یک بار اتفاق می‌افتاد و گاهی دوبار یا بیشتر و گاهی اتفاق نمی‌افتاد پس اقدام پیامبر (ص) تابع تجاوز دشمن بود و هرگز اقدام به جنگ ابتدایی با کفار بی‌آزار نکرد. اگر از کسی پرسند: «تو در سال چندبار به پزشک مراجعه می‌کنی؟» می‌گوید: «هر وقت بیمار شوم نزد پزشک می‌روم»، چون مراجعه به پزشک خودش ذاتاً مطلوب نیست، جنگ‌های رسول خدا (ص) نیز چنین بود. خود جنگ ابتدایی هرگز مطلوب نیست، و پیغمبر اکرم (ص) نیز همان‌طور که علامه محمد جواد بلاغی و شیخ محمد عبده گفته‌اند و واقعیت‌های تاریخی گواهی می‌دهد هرگز به جنگ ابتدایی اقدام نکرد بلکه هر وقت به علت تجاوز دشمن یا آمادگی دشمن برای تجاوز، دفاع ضرورت پیدا می‌کرد اقدام به دفاع می‌کرد. روشن است که از این سیره پیامبر (ص) که خود شافعی گزارش کرده است هرگز فهمیده نمی‌شود که در سال حداقل یک جنگ ابتدایی با کفار صلح طلب واجب است. آنچه شافعی را به این همه تکلف واداشته این است که او چنانکه قبلاً گذشت آیات مقیده جهاد را که جنگ با کفار را به تجاوز آنان مشروط کرده منسوخ می‌داند و از این رو به مقتضای آیات مطلقه جهاد بر این عقیده است که جنگ ابتدایی با کفار واجب است، پس به ناچار باید وقت و تعداد دفعات آن را مشخص کند، و چون در کتاب و سنت دلیلی نیست که این مطلب را روشن سازد او ناچار شده است با تکلف بسیار به سیره پیامبر (ص) که دلالت بر این مطلب ندارد تمسک کند! اگر از ابتدا راه راست را می‌پیمود و

آیات مقیدهٔ جهاد را منسوخ نمی‌دانست به مقتضای همین آیات فتوا می‌داد که جنگ ابتدایی با کفار بی‌آزار جایز نیست ولی هر وقت تجاوزی از طرف دشمن صورت گیرد و یا او آمادهٔ تجاوز باشد اقدام به دفاع واجب است، و در این صورت ناچار نمی‌شد با استناد نامقبول به سیرهٔ پیامبر (ص) وقت و تعداد دفعات جنگ ابتدایی را تعیین کند و راه ناصحیحی را پیش پای فقهای بعد از خود بگذارد.

ضمناً شافعی در این بحث از خلیفه سخن می‌گوید و وظیفهٔ او را در مسئلهٔ جنگ بیان می‌کند، آیا او در عصر خلفای عباسی که به جنگ‌های ابتدایی اقدام می‌کرده‌اند ناچار بوده است هماهنگ با روش آنان فتوا بدهد و به حکم اضطرار اینگونه سخن گفته است؟ این احتمال را نمی‌توان نفی کرد و در این صورت، سیاست در این مسئله تأثیر داشته است.

نکتهٔ دیگر اینکه در سیرهٔ خلیفهٔ دوم آمده است که او در هر سال سپاهیان را برای جنگ می‌فرستاد «کان عمر یعقّب الجیوش فی کلّ عام»^۱. احتمال دارد که این سیرهٔ منقول از عمر نیز در این فتوای شافعی مؤثر بوده است.

در هر حال، این فتوای امام شافعی که در هر سال یک بار جنگ ابتدایی با کفار صلح طلب واجب است به هیچ وجه قابل قبول نیست، ولی همین فتوای نامقبول در فقه مدون آن زمان ثبت شد و با گذشت زمان در حوزه‌های علمیه از مسلمات به شمار رفت و بر فضای حوزه‌ها تسلط یافت به طوری که شیخ طوسی وقتی خواست در این مسئله بحث کند نتوانست خود را از سلطهٔ آن آزاد کند و مستقل بیندیشد. از این رو شیخ به پیروی از فقه مسلط آن عصر در کتاب‌های فقهی خود همان فتوای شافعی را آورد بی‌آنکه در آن مناقشه کند!

فتوای شیخ طوسی

شیخ طوسی می‌فرماید: «بر امام واجب است که یا خودش یا با اعزام نیرو در هر سال یک بار به جنگ اقدام کند تا جهاد تعطیل نشود»^۱. تعطیل شدن در مورد واجباتی صادق است که ذاتاً مطلوب باشند مانند نماز و روزه نه مانند جنگ دفاعی که تابع تجاوز دشمن یا آمادگی او برای تجاوز است، و این دلیل است بر اینکه فقها جنگ ابتدایی با کفار بی‌آزار را عبادتی مانند نماز و روزه می‌دانند که ذاتاً مطلوب است، و نیز شیخ می‌فرماید: «حداقل چیزی که بر امام واجب است این است که در هر سال یک بار به جنگ اقدام کند و هر چه بیشتر به جنگ بپردازد فضیلت بیشتری دارد چون جهاد واجب کفایی است پس هر چه بیشتر انجام شود طبعاً فضیلت آن بیشتر خواهد بود»^۲.

می‌بینیم که همان فتوای شافعی بدون هیچ نقدی در کتاب فقهی شیخ الطائفه درج شده است فقط شیخ لفظ خلیفه را به لفظ امام تبدیل کرده است که مقصودش امام معصوم است چون فقهای شیعه جنگ ابتدایی را مشروط به امر امام معصوم مبسوط‌الید می‌دانند.

بعد از شیخ طوسی فقهای دیگر که تحت تأثیر شخصیت شیخ بودند از او پیروی کردند و همان فتوا را در کتاب‌های فقهی خود آوردند.

فتوای محقق حلی

محقق حلی در «شرایع» می‌گوید: «کسانی که جنگ با آنان واجب شده لازم است مسلمانان به سویشان حرکت کنند یا برای بازداشتنشان و یا برای منتقل کردنشان به اسلام. پس اگر آنان شروع به جنگ کنند، جنگیدن با آنان واجب است و اگر از حمله خودداری کردند در این صورت جنگ با آنان به قدر امکان واجب است و حداقل آن در هر سال یک بار است، و اگر مصلحت

۱. مبسوط شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۰.

۲. مبسوط شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲.

اقتضا کند صلح با آنان جایز است»^۱.

محقق حلی نیز به پیروی از شیخ طوسی همان چیزی را که شیخ به پیروی از شافعی فرموده بود بدون نقد به عنوان فتوای خود آورده است.

ضمناً دو نکته در سخنان محقق هست، یکی اینکه از جنگ برای منتقل کردن کفار به اسلام سخن گفته است و این به معنای تحمیل اسلام با قدرت اسلحه است، و دیگر اینکه گفته است: «اگر کفار از حمله خودداری کنند جنگ با آنان به قدر امکان واجب است»، و این تصریح است به اینکه مقصودش وجوب جنگ ابتدایی برای منتقل کردن کفار به اسلام است.

بعد از محقق فقه‌های دیگر نیز همان فتوای شافعی را که شیخ طوسی پذیرفته است به پیروی از شیخ در کتاب‌های فقهی به عنوان فتوا آورده‌اند، و در میان آنان علامه حلی علاوه بر پذیرفتن فتوا سعی کرده است آن را مستدل کند.

فتوای علامه حلی

علامه حلی می‌فرماید: «اگر کفار در سرزمین خود هستند و قصد جنگ با مسلمانان را ندارند جنگ با آنان واجب کفایی است نه واجب عینی، و حداقل در هر سال یک بار واجب است و هر چه بیشتر انجام شود فضیلت آن بیشتر خواهد بود. رسول خدا (ص) نیز در هر سال یک بار با کفار جنگید زیرا جنگ بدر در سال دوم هجرت بود و اُحد در سال سوم و ذات‌الرقاع در سال چهارم و خندق در سال پنجم و بنی‌المصطلق در سال ششم و خیبر در سال هفتم و فتح مکه در سال هشتم و تبوک در سال نهم»^۲.

بحثی که اینجا با علامه داریم این است که سخن ایشان و فقه‌های دیگر در جنگ ابتدایی با کفار است که آن را جهاد اصلی می‌دانند در حالی که جنگ‌های رسول خدا (ص) دفاعی بوده است، در این صورت چگونه می‌توان به سیره

۲. تذکره علامه حلی، ج ۱، ص ۴۰۶، چاپ سنگی.

۱. شرایع، ص ۸۸، چاپ عبدالرحیم.

آن حضرت در جنگ‌های دفاعی خود برای احکام جنگ ابتدایی استناد کرد؟ پیغمبر اکرم (ص) در حادثه بدر بسیار کوشید تا از بروز جنگ جلوگیری کند ولی دشمن نپذیرفت و حمله را شروع کرد و او ناچار شد دفاع کند، و در واقعه اُحُد نیز تهاجم از طرف دشمن شروع شد و پیامبر (ص) دفاع کرد، و همین‌طور در سایر جنگ‌ها که اقدامات دفاعی آن حضرت تابع اقدامات تجاوزکارانه دشمن بود و چنین نبود که برنامه خود را طوری تنظیم کند که در هر سال حداقل به یک جنگ ابتدایی اقدام کند و به همین علت در سال اول هجرت به جنگی دست نزد چون دشمن حمله نکرد. بنابراین، نمی‌توان به سیره رسول اکرم (ص) در اقدامات دفاعی خود برای احکام جنگ ابتدایی استناد کرد. ضمناً اینکه علامه فرموده است: «جنگ خندق در سال پنجم هجرت بوده است و جنگ بی‌المُصطلق در سال ششم»، طبق نقل واقدی جنگ خندق و بی‌المُصطلق هر دو در سال پنجم بوده و جنگ بی‌المُصطلق قبل از جنگ خندق اتفاق افتاده است.^۱ بنابراین، در یک سال دو جنگ دفاعی واقع شده است چون دشمن دوبار به اقدامات تجاوزکارانه دست زده است. حقیقت این است که علامه حلّی نیز تحت تأثیر شخصیت شیخ طوسی که فتوای شافعی را پذیرفته همان فتوای شافعی را به عنوان فتوای خود آورده است، آنگاه خواسته است آن را با استناد به سیره پیامبر (ص) که به گفته علامه در هر سال یک بار جنگیده است مستدل و قابل قبول سازد که معلوم شد این استناد صحیح نیست.

فتوای شهیدین

شهیدین در «لمعه» و شرحش فرموده‌اند: «جهاد برحسب نیاز واجب است به وجوب کفایی و حداقل در سال یک‌بار واجب است. به دلیل آیه «فَإِذَا أُنْسِلَخَ

الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» (توبه، ۵) که گذشتن ماه‌های حرام که در هر سال چهار ماه است شرط جهاد قرار داده شده و گذشتن ماه‌های حرام در هر سال یک بار اتفاق می‌افتد، پس در هر سال ماه‌های حرام که گذشت جهاد واجب می‌شود و در بقیه سال واجب نیست چون امر مطلق تکرار مأمور به را نمی‌فهماند، و در این استدلال بحث و نظر وجود دارد». (شرح لمعه، ج ۱، ص ۲۵۵، چاپ عبدالرحیم). ظاهر عبارت شرح لمعه این است که در اصل وجوب جهاد در سال یک‌بار بحثی ندارد، بلکه در استدلالی که شده است مناقشه دارد.

باید دانست که استدلال به آیه «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» اول در سخن علامه حلی در تذکره آمده است و در شرح لمعه همان استدلال علامه را آورده و سپس گفته است در آن بحث و نظر وجود دارد ولی بحث و نظر را توضیح نداده است. اما بحث و نظری که ما می‌توانیم بیان کنیم این است که آیه مزبور مربوط به مشرکان پیمان‌شکن است که به آنان چهار ماه مهلت داده شد تا در زمین سیر کنند «فَسَبِّحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ» (توبه، ۲) ظاهر آیه این است که چهار ماه پی‌درپی مقصود است پس نمی‌تواند چهار ماه حرام معهود یعنی ذی‌القعدة و ذی‌الحجة و محرم و رجب مقصود باشد زیرا ماه رجب جداگانه است، و بعد که می‌گوید: «وقتی که ماه‌های حرام تمام شد» یعنی وقتی که چهار ماه مهلت مشرکان پیمان‌شکن که کشتن آنان حرام است تمام شد و باز بر پیمان‌شکنی و تجاوز خود باقی هستند باید با قدرت اسلحه سرکوب شوند، بنابراین، مقصود از «أَشْهُرُ حُرُم» در اینجا چهار ماه حرامی که در هر سال وجود دارد نیست تا گفته شود: «در هر سال وقتی که چهار ماه حرام گذشت جنگ ابتدایی با کفار واجب است و حداقل آن یک‌بار است چون از امر «فَاقْتُلُوا» بیش از یک بار فهمیده نمی‌شود».

حقیقت این است که علامه حلی چون وجوب جنگ ابتدایی را در هر سال

یک بار پذیرفته است دنبال دلیل آن می‌گردد و گاهی به سیره پیامبر (ص) استشهد می‌کند که آن حضرت در هر سال یک جنگ ابتدایی انجام داد که معلوم شد این طور نبوده است و گاهی به آیه «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» متوسل می‌شود که معلوم شد بی مورد است. راه صحیح این بود که علامه از آغاز، وجوب جنگ ابتدایی را در هر سال یک بار نپذیرد تا ناچار نشود به دنبال دلیل آن بگردد و سرانجام به چیزهایی تشبث کند که مقصودش را ثابت نمی‌کند.

بدیهی است اینکه شهیدین اصل وجوب جنگ ابتدایی را در هر سال یک بار پذیرفته‌اند به پیروی از شیخ طوسی بوده که او هم فتوای امام شافعی را پذیرفته است و قبلاً گذشت که فتوای امام شافعی مستند به هیچ دلیل فقهی و اجتهادی نیست.

فتوای محقق ثانی

محقق ثانی در جامع المقاصد شرح قواعد علامه می‌فرماید: «جهاد در هر سال یک بار واجب است مگر اینکه ضرورتی پیش آید که در آن صورت گاهی در سال اصلاً واجب نیست و گاهی در یک سال بیش از یک بار واجب است، و مستند این مسئله نص و اجماع است»^۱.

محقق ثانی رحمه الله علیه نیز چون در میان فقها اختلافی نمی‌دیده است همان فتوای رایج را پذیرفته است - که بهتر بود نمی‌پذیرفت - آنگاه می‌فرماید: «مستند این حکم نص و اجماع است»، و مقصودش از نص، آیه «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» است که علامه حلی به آن استشهد کرده بود و معلوم شد که آیه مزبور دلالت بر این حکم ندارد، و مقصودش از اجماع این است که همه فقها از شیخ طوسی به بعد به این مطلب

فتوا داده‌اند، و معلوم شد که فتواهای فقها از شیخ طوسی به بعد به فتوای امام شافعی در کتاب ام برمی‌گردد، بنابراین، در اینجا اجماعی که حجت باشد و به کار آید نیز وجود ندارد.

فتوای صاحب «جواهر»

صاحب جواهر در این باره می‌فرماید: «از شیخ طوسی و فاضل و شهیدین و محقق کرکی نقل شده است که حداقل جهادی که باید انجام شود در هر سال یک بار است، بلکه از محقق کرکی ادعای اجماع بر این مطلب نقل شده است، و دلیل اصلی در این مسئله همان اجماع است اگر تمام باشد نه آنچه گفته شده است که آیه «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» بر این مطلب دلالت دارد زیرا همان‌طور که می‌بینی این استدلال از جهاتی محل تأمل و نظر است»^۱.

صاحب جواهر در اصل وجوب جنگ ابتدایی در هر سال یک بار مناقشه نمی‌کند ولی در دلالت آیه مزبور بر این مطلب که علامه حلی مطرح کرده بود مناقشه می‌کند و تأمل و نظر دارد. آنگاه می‌فرماید: «دلیل اصلی بر این مطلب اجماع است اگر تمام باشد»، ولی دانستیم که اجماع در این مسئله تمام نیست زیرا فتواهای فقها از شیخ طوسی به بعد به فتوای امام شافعی منتهی می‌شود که آن هم مستند به هیچ دلیل قابل قبولی نیست.

در اینجا گاهی به ذهن انسان خلجان می‌کند که شاید اینکه صاحب جواهر می‌فرماید: «دلیل اصلی در این مسئله اجماع است اگر تمام باشد» در وجود اجماع تردید دارد و اگر اجماع در نظر ایشان محرز نباشد نزد او دلیلی بر این مسئله وجود ندارد زیرا دلالت آیه یاد شده را بر این مطلب مردود می‌داند، بنابراین، اصل حکم یعنی وجوب جهاد ابتدایی در هر سال یک بار در نظر

ایشان بی دلیل می ماند و منتفی می شود. نمی دانم این مطلب را می توان به صاحب جواهر نسبت داد یا خیر؟

لزوم عدول فقها از این فتوا

قبلاً دانستیم که فقها می گویند: «در هر سال یک بار جنگ ابتدایی با کفار صلح طلب واجب است»، و در این مسئله ادعای اجماع نیز شده بود. حالا سخن ما این است که اگر واقعاً این حکم خداست باید حضرت علی (ع) در چند سال زمامداری اش سالی یک بار به جنگ ابتدایی با کفار صلح طلب اقدام کند و آن را در اولویت قرار دهد، پس چرا آن حضرت چنین کاری نکرد؟ آیا همین که امام اقدام به چنین کاری نکرد، دلیل این نیست که حکم خدا چنین نبوده است و اگر چنین بود هرگز از انجام آن خودداری نمی کرد؟ اگر فقها برای این سؤال جوابی ندارند حق این است که از این فتوا عدول کنند و دیگر چنین نسبتی به اسلام ندهند تا اسلام از ناحیه متولیان خود متهم نشود به اینکه جنگ ابتدایی با مردم صلح طلب و ریختن خون آنان را به عنوان یک تکلیف شرعی به پیروانش دستور داده است، که این در سطح جهانی به آبرو و حیثیت اسلام ضربه ای جبران ناپذیر وارد می کند، و این ظلمی است که متولیان اسلام ندانسته درباره این دین الهی روا می دارند!

دلیل تهدید نظامی سلیمان

بعد از آنکه معلوم شد تحمیل دین با قدرت اسلحه مورد قبول اسلام نیست و هدایت مردم باید با حکمت و موعظه نیکو و بحث استدلال با بهترین شیوه انجام شود، در اینجا سؤالی پیش می آید که آیا تهدید نظامی سلیمان (ع) که در مورد هیئت حاکمه سبا انجام شد به منظور تحمیل دین نبوده است؟ حضرت سلیمان (ع) بعد از آنکه هیئت حاکمه سبا دعوت او را برای حضور نزد وی نپذیرفتند و برایش هدیه فرستادند، هدیه را پذیرفت و گفت: «ما حتماً با

سپاه‌یانی به سراغشان خواهیم آمد که در مقابل آنها تاب مقاومت ندارند و آنان را از آنجا ذیلانه بیرون خواهیم کرد»، «فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَ لَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا إِذْ لَهُمْ صَاغِرُونَ» (نمل، ۳۷). سؤال این است که این تهدید نظامی سلیمان (ع) به چه منظوری انجام شده است و آیا برای تحمیل دین با قدرت اسلحه نبوده است؟

برای یافتن پاسخ این پرسش لازم است زمینه و فضایی را که این تهدید در آن انجام شده است درست بشناسیم تا بدانیم هدف از تهدید چه بوده است. اجمال قضیه این است که سلیمان (ع) به وسیله هُدهد از وجود سبا و ملکه و هیئت حاکمه آن آگاه و به اوضاع آنجا از هر جهت واقف شد؛ هُدهد در گزارش خود از اوضاع سبا برای سلیمان (ع) می‌گوید: به چیزی دست یافته‌ام که تو دست نیافته بودی و از سبا خبری مهم و صحیح برایت آورده‌ام؛ من زنی را یافته‌م که بر آنها پادشاهی می‌کند. از هر نعمتی برخوردار است و تخت پادشاهی بزرگی دارد دیدم آن زن و قومش به جای خدای یکتا برای خورشید سجده می‌کنند و شیطان کارهایشان را برایشان زینت داده و آنان را از راه صحیح بازداشته است. پس هدایت یافته نیستند. «... أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَ جِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنِیَاقَیْنِ * إِنِّی وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَ أُوتِیَتْ مِنْ كُلِّ شَیْءٍ وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِیْمٌ * وَجَدْتُهَا وَ قَوْمَهَا یَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللّهِ وَ زَیْنٌ لَهُمُ الشَّیْطَانُ أَعْمَالُهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِیْلِ فَهُمْ لَا یَهْتَدُونَ» (نمل، ۲۳ و ۲۴).

جناب سلیمان (ع) که با گزارش هُدهد از اوضاع سیاسی و اجتماعی و اعتقادی سبا آگاه شد نامه کریمانه‌ای که با بسم الله الرحمن الرحیم شروع می‌شد، توسط هُدهد برای مرکز حکومت سبا فرستاد و از هیئت حاکمه آنجا دعوت کرد که بر وی برتری جوئی نکنند و با سلم و صفا به حضورش بروند. ملکه سبا بعد از دریافت نامه سلیمان (ع) با رجال حکومت مشورت کرد که در مقابل این دعوت چه باید کرد؟ آنان گفتند: «ما از قدرت نظامی کافی برخورداریم و در کارزار، شدت و صولتی بی‌مانند داریم ولی سخن آخر را باید شما بگویید.

بینید چه فرمانی صادر می‌کنید تا اطاعت کنیم»، ملکه گفت: «شاهان اگر با قدرت نظامی به قریه‌ای وارد شوند آنجا را تباه می‌کنند و حاکمان عزیزش را ذلیل می‌سازند، من هدیه‌ای برای آنان می‌فرستم تا بدانم اهل دنیا هستند یا خیر؟» و چنین کرد، سلیمان به آورنده هدیه گفت: «آیا شما می‌خواهید به من کمک مالی بکنید؟ آنچه خدا به من داده است بهتر از چیزی است که به شما داده است، به سوی آنان برگرد همانا ما با سپاهسانی به سراغشان خواهیم آمد که در برابر آنها تاب مقاومت ندارند و آنان را از آنجا با ذلت بیرون خواهیم کرد».

در اینجا برای کشف حقیقت تهدید نظامی سلیمان(ع) و هدف و آثار آن توجه به چند نکته لازم است.

نکته اول: سلیمان(ع) از گزارش هُدهُد دریافت که حکومت سبا از نوع حکومت فردی و استبدادی است که زنی در آنجا فرمانروای مطلق است و همه وسائل قدرت را در اختیار دارد و مردم هیچ نقشی در اداره جامعه و سرنوشت خود ندارند بلکه مقهور اراده هیئت حاکمه‌اند و ناچار باید ظلم‌ها، تبعیض‌ها و تحمیل‌ها را تحمل کنند و دم بر نیاورند و به زندگی برده‌وار بسازند، و معلوم است که در چنین محیطی از آزادی اندیشه و عمل و حرکت اختیاری به سوی تکامل خبری نیست، و حتی اعتقادات مردم و مراسم عبادتشان را حکومت تعیین می‌کند.

نکته دوم: سلیمان از هیئت حاکمه سبا دعوت کرده است به حضورش بروند نه از مردم سبا زیرا منشأ همه بدبختی‌های مردم هیئت حاکمه و حکومت استبدادی آنان است و اگر قرار باشد اصلاحاتی انجام گیرد باید از اعضای حکومت شروع شود و تا عناصری که حکومت را در دست دارند اصلاح نشوند هیچ اصلاحی در طبقات پایین جامعه امکان ندارد، و دعوت سلیمان از هیئت حاکمه به منظور اصلاح آنان انجام شده است که اصلاح وضع جامعه را در پی دارد.

نکته سوم: سلیمان گفته است اگر هیئت حاکمه سبا و در رأس آن ملکه

بدون برتری جویی بر من با سلم و صفا به حضورم نیایند، با قدرت نظامی آنان را از آنجا با ذلت بیرون می‌کنم، می‌گویند هیئت حاکمه را بیرون می‌کنم نه مردم را یعنی منشأ همهٔ بدبختی‌های مردم سبا را از میان برمی‌دارم تا مردم اسیر و ستمکش آزاد شوند و در فضایی خالی از هرگونه استبداد و اختناق راه زندگی سعادتمندانه را بیابند و در آن حرکت کنند.

نکته چهارم: سلیمان از تحمیل عقیدهٔ توحید با قدرت اسلحه سخن نگفته است و اساساً دربارهٔ عقاید دینی بحث نکرده است و نیازی به این بحث نبوده است زیرا وقتی اعضای حکومت استبدادی به دست او از میان برداشته شدند مردم در محیطی آزاد دربارهٔ عقاید دینی بحث و استدلال می‌کنند و هرچه را حق تشخیص دهند می‌پذیرند و دیگر نیازی نیست که سلیمان بگوید من می‌خواهم به عنوان جهاد عقیدهٔ توحیدی را با قدرت اسلحه بر مردم تحمیل کنم، آن‌طور که فقها در مسئلهٔ جهاد می‌گویند.

نکته پنجم: آنچه سلیمان در پی آن بود چیزی است که وجدان و فطرت همهٔ انسان‌ها به آن حکم می‌کند و آن این است که اگر مردمی اسیر سرپنجهٔ استبداد و اختناق باشند و قدرت مبارزه و خلاص شدن از حکومت ظلم را نداشته باشند و صاحب قدرتی وجود داشته باشد که بتواند مردم را از چنگال ظلم و استبداد آزاد کند وجدان همهٔ انسان‌ها حکم می‌کند که وظیفهٔ عقلی و وجدانی آن صاحب قدرت است که به یاری آن مردم مظلوم بشتابد و آنان را از اسارت حکومت استبدادی آزاد سازد تا آنان هم مانند سایر انسان‌های آزاد بتوانند با ارادهٔ خود زندگی سعادتمندانه‌ای را پی‌ریزی کنند و در راه تکامل گام بردارند، و به همین دلیل وقتی سلیمان از حال مردم مظلوم سبا آگاهی یافت دست به کار شد تا حکومت استبدادی را با بهترین شیوه از سر راه مردم ستمدیده بردارد و آنان را از جور و جفا خلاص کند.

نکته ششم: مقصود سلیمان این نبود که تهدید خود را عملی کند و سبا را با قدرت نظامی مسخر سازد، بلکه مقصود او این بود که با نفس تهدید تدبیرش

را عملی سازد، و به عبارت دیگر، در اینجا مصلحت در انشاء تهدید بوده نه در عملی کردن آن چون از قرائن می دانست که هیئت حاکمه سبا بدون اینکه به قدرت نظامی متوسل شوند به حضورش خواهند رفت و دیگر نیازی به لشکرکشی نخواهد بود چنانکه همین گونه شد و هیئت حاکمه سبا وقتی از قدرت بی مانند سلیمان آگاه شدند با سلم و صفا به حضورش آمدند، و همین آغاز آزادی مردم سبا و شروع به اصلاحات همه جانبه سیاسی و اجتماعی و حتی اعتقادی بود.

نکته هفتم: سلیمان تدبیری اندیشید تا ملکه سبا و اعضای حکومتش به قدرت الهی و معجزه آسای او پی ببرند و یک نوع انقلاب روحی در آنان پدید آید و از نظر روانی آماده شوند تا با سلم و صفا حقیقت را قبول کنند و حتی از عقیده خورشیدپرستی دست بردارند و توحید را بپذیرند، و به همین دلیل وقتی که ملکه سبا و وزرایش هنوز در راه بودند به دستور سلیمان یکی از ملازمانش تخت پادشاهی ملکه را با قدرت الهی از سبا به نزد سلیمان آورد و چون ملکه به حضور سلیمان آمد تخت خود را که ظاهر آن را قدری تغییر داده بودند شناخت و بیش از پیش به قدرت الهی سلیمان پی برد و گفت: «ما قبلاً به عظمت و حقانیت این مرد الهی پی برده و تسلیم حقیقت شده بودیم»، و سرانجام در حضور سلیمان توبه کرد و گفت: «پروردگارا من به خود ظلم کردم و اینک همراه سلیمان تسلیم خداوندگار جهانیان هستم».

این انقلاب فکری و اعتقادی در روح ملکه و همکارانش به برکت تدبیر سلیمان پدید آمد و آنان وارد جهانی نو و پر از نورانیت شدند و راه سعادت واقعی را پیش گرفتند. ملکه سبا می گوید: «پروردگارا من به خود ظلم کردم» و معلوم است که بزرگ ترین ظلم او همان حکومت استبدادی اش بود که همه آزادی ها را از مردم سلب کرده بود و با خودکامگی و اراده شخصی بر مردم حکمرانی می کرد، ولی اکنون با پای خود به اتفاق اعضای حکومتش از سبا به محضر یک انسان الهی آمده و به گناه خود اعتراف می کند و خط مشی خویش

را تغییر می‌دهد، و اینک دیگر در سبا حکومت استبدادی وجود ندارد و با انقلاب روحی و فکری که در هیئت حاکمه سبا پدید آمده است همه امکانات موجود می‌تواند به دست همین هیئت حاکمه تحول یافته با هدایت عالیه سلیمان در راه خدمت به مردم آزاد شده از استبداد پادشاهی به کار گرفته شود و این چیزی است که سلیمان در پی آن بود.

نکته هشتم: راه سلیمان با راه سایر انبیا و پیامبر اسلام یکی است و همان طور که پیشوای اسلام و قرآن او هماهنگ با عقل و فطرت، تحمیل عقیده را با قدرت اسلحه تجویز نمی‌کنند سلیمان نیز به حکم همین وحدت راه، تحمیل دین را با قدرت اسلحه جایز نمی‌داند، بنابراین، ممکن نیست تهدید نظامی او به منظور تحمیل عقیده توحیدی با قدرت اسلحه انجام گرفته باشد، بلکه چنانکه قبلاً گذشت این تهدید به منظور برداشتن مانع از سر راه رشد و تعالی مردم استبدادزده انجام شده است، که با تدبیر حکیمانه او این مانع یعنی حکومت دیکتاتوری مسلط بر مردم سبا با بهترین شیوه برداشته شد، و نه تنها مانع برداشته شد بلکه همان هیئت حاکمه حکومت استبدادی اکنون توبه کرده و تحول یافته و به هیئتی پاک و منزه و آماده برای خدمت به مردم از بند رسته سبا تبدیل شده‌اند.

یک نفر در برابر ده نفر یک نفر در برابر دو نفر

مفسران گفته‌اند: «ابتدا واجب بود نیروهای مسلمان در جهاد در مقابل ده برابر تعدادشان مقاومت کنند ولی این حکم تغییر کرد و واجب شد که نیروهای مسلمان در مقابل دو برابر خود مقاومت کنند». آنان برای اثبات این مطلب به آیه ۶۵ و ۶۶ انفال تمسک کرده‌اند: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ» (۶۵) «الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ

بِاذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (۶۶).

یعنی «ای پیامبر! مؤمنان را برای پیکار [با دشمنان مهاجم] تشویق کن [و بگو]: اگر از شما بیست نفر صابر و شکیبا باشند بر دویست نفر غلبه می‌کنند و اگر صد نفر باشند بر هزار نفر از کافران غالب می‌شوند، بدان سبب که آنان درک درستی [از حقایق دنیا و آخرت] ندارند (۶۵) اکنون خدا به شما تخفیف داد و دانست که در شما ضعفی هست، پس اگر از شما صد نفر صابر و شکیبا باشند بر دویست نفر غلبه می‌کنند و اگر هزار نفر باشند به اذن خدا بر دو هزار نفر غالب می‌شوند و خدا با صابران است». (۶۶)

لحن این دو آیه لحن تشجیع و تشویق به صبر و پایداری در برابر هجوم دشمن است تا بتوانند شریروی مهاجم را دفع کنند، و اینکه به رسول خدا (ص) امر شده است مؤمنان را بر پیکار با دشمن مهاجم تشویق و تشجیع کند دلیل است بر اینکه هدف اصلی این دو آیه ترغیب و تشجیع مسلمانان به صبر و پایداری است که از عوامل اساسی پیروزی به شمار می‌رود ولی این تشویق و تشجیع در دو مرحله انجام شده است، در مرحله اول، فرض شده است که بیست نفر صابر و شکیبا و دارای فقه دینی در برابر دویست نفر از دشمن قرار گیرند که فقه دینی ندارند و امیدوار به پاداش آخرت نیستند، که اگر صبر و پایداری مؤمنان در حد بسیار بالا باشد نوعاً بر دویست نفر غلبه می‌کنند یعنی یک نفر بر ده نفر غالب می‌شود، و در مرحله دوم، فرض شده است که اگر صد نفر صابر و شکیبا باشند، نوعاً بر دویست نفر غلبه می‌کنند یعنی یک نفر بر دو نفر غالب می‌شود و این یک تنوع و تنزل در خطاب است که اول یک نفر مقابل ده نفر فرض شده است ولی چون پیروزی یک نفر بر ده نفر بسیار کم اتفاق می‌افتد از آن تنزل کرده و یک نفر صابر را در مقابل دو نفر قرار داده است که پیروزی یک نفر صابر و دارای فقه دینی که به پاداش آخرت ایمان دارد بر دو نفر فاقد فقه دینی که به پاداش آخرت ایمان ندارند قابل حصول است، از این رو در آیه بعد آمده است که چون خدا اندکی ضعف در

شما سراغ داشت در این مسئله تخفیف قائل شد و یک نفر صابر را در برابر دو نفر قرار داد که در این صورت غلبه بر دشمن، طبیعی و مورد انتظار خواهد بود. خلاصه اینکه هدف دو آیه این است که روحیه صبر و استقامت را بازنده کردن امید پیروزی در مسلمانان تقویت کند که چون فقه دینی و اعتقاد به پاداش الهی دارند در برابر دشمن مهاجم می ایستند و ضعف نشان نمی دهند که در این صورت نوعاً بر دشمن پیروز می شوند و اگر برای بعضی شان شهادت پیش آید آن هم سعادت خواهد بود که فقه دینی این را اقتضا می کند. اینکه تشویق به صبر و پایداری در دو مرحله انجام شده برای این است که بگویند پیروزی یک صابر دارای فقه دینی بر دو نفر فاقد فقه دینی، طبیعی و قابل حصول است و حتی پیروزی یک نفر بر ده نفر اگر صبر و پایداری اش در حد بسیار بالا باشد دور از انتظار نیست ولی چون در مسلمانان احیاناً نوعی ضعف روحی دیده می شود خدا آن را ملاک قرار نداده است و این نوعی تخفیف در کیفیت تشویق به صبر و پایداری محسوب می شود که از فرض مقاومت یک نفر صابر در مقابل ده نفر تنزل کنند و مقاومت یک نفر صابر را در مقابل دو نفر مطرح سازند.

راهی که مفسران رفته اند

مفسران این دو آیه را حمل بر حکم تکلیفی کرده و گفته اند: «در اینجا جمله خبریه معنای امر و انشا می دهد و در آغاز تکلیف مسلمانان به مدلول آیه ۶۵ انفال این بود که در جهاد هر یک نفر در برابر ده نفر مقاومت کند ولی در آیه بعد این حکم برداشته شد و مسلمانان مکلف شدند که هر یک در مقابل دو نفر مقاومت کند و دلیل آنان بر این مطلب این است که در آیه ۶۶ آمده است که خدا به شما تخفیف داد و تخفیف در جایی تصور می شود که قبلاً امر و تکلیفی وجود داشته باشد»^۱.

۱. تبیان شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۵۳، و تفسیر طبری، جزء ۱۰، ص ۴۱، و تفسیر المنار، ج ۱۰، ص ۸۷، چاپ دوم.

ولی قبلاً دانستیم که تخفیف در کیفیت تشویق به صبر و پایداری نیز صحیح است که اول بگویند: «اگر افراد شما در حد بسیار بالا صابر و شکیبا باشند یک نفرتان بر ده نفر غلبه می‌کند» و بعد بگویند: «چون در شما اندکی ضعف روحی دیده می‌شود در کیفیت تشویق به صبر و پایداری تخفیف دادیم و اکنون می‌گوییم اگر شما صابر باشید یک نفرتان بر دو نفر غلبه می‌کند»؛ بنابراین، صرف اینکه در آیه ۶۶ از تخفیف سخن رفته است دلیل نمی‌شود که جمله خبریه در این دو آیه به معنای امر و انشا باشد و حکم تکلیفی را بفهماند.

نسخ آیه ۶۵ انفال غیر قابل قبول است

مفسران که می‌گویند: «در این دو آیه جمله خبریه معنای امر و انشا می‌دهد گفته‌اند: «در آیه ۶۵ انفال حکم خدا این بود که در جهاد واجب است یک نفر در برابر ده نفر مقاومت کند ولی در آیه ۶۶ این حکم نسخ شد و حکم جدید آمد که باید یک نفر در برابر دو نفر مقاومت کند»^۱.

ما می‌گوییم: «آیا معقول است که کسی بگوید: «خداوند در یک آیه حکمی نازل کرده است که باید مردم به آن عمل کنند و بلافاصله در آیه بعد آن را منسوخ کرده و حکم دیگری جای آن گذاشته است؟» آیا حکم اول نسنجیده وضع شده و فوراً خدا پی برده است که آن حکم به مصلحت نبوده و باید منسوخ شود؟ نعوذ بالله که کسی به خداوند حکیم چنین نسبتی بدهد و بگوید: «در این دو آیه که با هم نازل شده‌اند خدا در آیه اول حکمی وضع کرده و فوراً در آیه بعد آن را منسوخ نموده است!» چنین چیزی را به قانونگذاران عادی نمی‌توان نسبت داد چه رسد به خداوند حکیم متعال!»

شیخ طوسی در «تبیان» می‌فرماید: «آیه ۶۶ انفال حکم آیه قبل از خود را

۱. تبیان ج ۵، ص ۱۵۴ و تفسیر طبری جز ۱۰، ص ۴۱ و روح المعانی آلوسی، در تفسیر دو آیه.

نسخ کرده است زیرا در آیه قبل صبر و پایداری یک نفر در مقابل ده نفر و ده نفر در مقابل صد نفر واجب شد، پس چون خدا دانست که این تکلیف بر مردم سخت است و مصلحت در آن تغییر کرد مؤمنان را به پایداری یک نفر در مقابل دو نفر و صد نفر در مقابل دویست نفر مکلف کرد و بدین گونه به آنان تخفیف داد و این قول از ابن عباس و حسن بصری و عکرمه و قتاده و مجاهد و سُدی و عطاء و بلخی و جُبائی و رُمانی و همه مفسران است.^۱

می بینیم که چه نسبتی به خدای حکیم داده شده است آن هم از ناحیه همه مفسران که خداوند تکلیفی را وضع کرد و فوراً دانست که آن برای مردم سخت است و نسخش کرد! حاش لله! سبحان الله!

مقصود از جمله خبریه چیست؟

قائلان به نسخ گفته اند: «جمله خبریه در این دو آیه معنای امر و انشا می دهد». ما می پرسیم: «مقصودشان از جمله خبریه چیست؟ آیا مقصود مجموع دو جمله شرط و جزا یعنی «إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَ دُوْجُمْلَهْ مشابه آن در آیه بعد است؟» که معلوم است معنای امر از آن فهمیده نمی شود، بلکه در هر یک از دو آیه شرطی هست و جزایی که جزا مترتب بر شرط است و معنایش این است که اگر بیست نفر صابر در شما باشند بر دویست نفر غلبه می کنند و اگر صد نفر صابر در شما باشند بر دویست نفر غلبه می کنند، و از هیچ جای این عبارت معنای امر فهمیده نمی شود. علاوه بر این «آیا امری که می گویند از جمله خبریه فهمیده می شود امر به چه چیزی است؟ امر به صبر کردن است یا امر به غالب شدن؟» اگر امر به صبر کردن است که این اصلاً معنی ندارد زیرا چنانکه قبلاً گفته شد از هیچ جای این دو آیه امر به صبر و پایداری فهمیده نمی شود بلکه فقط مترتب شدن جزا بر

شرط یعنی مترتب شدن پیروزی بر صبر و پایداری فهمیده می‌شود، و اگر مقصودشان امر به غالب شدن است این عقلایی نیست زیرا غالب شدن اختیاری نیست تا بتوان به آن امر کرد، رزمندگان گاهی غالب می‌شوند و گاهی نمی‌شوند و غالب شدن در اختیار آنان نیست تا بتواند متعلق امر واقع شود، بنابراین، معنی ندارد که به رزمندگان بگویند: «اگر بیست نفر صابر در شما باشند باید بر دویست نفر غالب شوند».

آری چیزی که در اینجا هست این است که در این دو آیه وعده و نوید پیروزی به شرط صبر و پایداری در برابر دشمن داده شده است، آیه ۶۵ می‌گوید: اگر از شما بیست نفر صابر باشند بر دویست نفر غلبه می‌کنند» و آیه ۶۶ می‌گوید: «اگر از شما صد نفر صابر باشند بر دویست نفر غلبه می‌کنند» و در حقیقت مدلول دو آیه این است که صبر و ظفر هر دو دوستان قدیم‌اند، بر اثر صبر نوبت ظفر آید، و از این راه مسلمانان تشویق شده‌اند که در برابر دشمن صبر و پایداری کنند، روی این اصل، این دو آیه دلالت التزامی دارند بر اینکه صبر و پایداری در برابر دشمن مهاجم مطلوب است، و شاید مفسران چون به دلالت التزامی از این دو آیه مطلوب بودن صبر و پایداری در برابر دشمن را فهمیده‌اند همین را به معنای امر به صبر کردن گرفته و گفته‌اند: «در این دو آیه امر به صبر و پایداری شده است و جمله خبریه معنای امر و انشا می‌دهد»، ولی معلوم است که مدلول دو آیه یعنی وعده و نوید پیروزی به شرط صبر در برابر دشمن، خبر است نه انشا و معنای امر نمی‌دهد و دلالت بر حکم تکلیفی ندارد. زمخشری می‌گوید: «این آیه وعده و بشارتی است از خداوند به اینکه اگر جماعتی از مسلمانان صبر و پایداری کنند به یاری خدا بر نیروی ده برابر خود غالب می‌شوند»^۱.

بدیهی است که از وعده و بشارت به پیروزی به شرط صبر و پایداری

۱. کشاف زمخشری، ج ۲، ص ۲۳۵، از طبع چهار جلدی.

دستور و امر به صبر کردن فهمیده نمی شود و نمی توان آن طور که مفسران تصور کرده اند، از آن وجوب و حکم تکلیفی استخراج کرد، و از اینجا است که ما نسخ را در آیه مورد بحث نفی می کنیم زیرا نسخ در خبر و وعده معقول نیست بلکه در حکم تکلیفی که مدتی به آن عمل شده باشد معقول و ممکن است.

توجیه غیر قابل قبول

بعضی از مفسران چون دیده اند صحیح نیست در دو آیه ای که با هم نازل شده اند در یکی حکمی را ثابت کنند و بلافاصله در دیگری آن را نسخ کنند برای رهایی از مشکل گفته اند: «در اینجا آیه دوم مدتی بعد از آیه اول نازل شده است»^۱.

و چون این ادعایی بی دلیل و غیر قابل قبول بوده است صاحب «المیزان» آن را رد کرده و فرموده اند: «سیاق آیات نشان می دهد که این دو آیه با هم نازل شده اند ولی حکم آیه دوم مربوط به زمانی است که با زمان حکم آیه اول فاصله دارد، پس این دو آیه در نزول فاصله ندارند ولی حکم موجود در دو آیه مربوط به دو زمان است که با هم فاصله دارند»^۲.

در اینجا باید گفت، این سخن که این دو آیه در دو زمان و با فاصله نازل شده اند ولی در قرآن پهلوی هم نوشته شده اند سخنی ناپسند است که از باب ناچاری آن را گفته اند زیرا سیاق آیات همان طور که صاحب «المیزان» اشاره کرده اند نشان می دهد که این دو آیه در یک زمان و با هم نازل شده اند.

و از طرفی آنچه صاحب «المیزان» فرموده اند که فاصله در زمان دو حکم موجود در دو آیه است نه در زمان نزول دو آیه، ایشان چون ابتدا قبول

۱. مجمع البیان، ج ۲، ص ۵۵۷، چاپ کتابفروشی اسلامیه.

۲. المیزان، ج ۹، ص ۱۲۷، چاپ آخوندی.

کرده‌اند که این دو آیه دو حکم تکلیفی را گوشزد می‌کنند ناچار شده‌اند برای دو حکم مزبور فاصله قائل شوند که اگر این مطلب غیر مستند را از ابتدا قبول نمی‌کردند ناچار نمی‌شدند این توجیه غیر مستدل را ارائه دهند. همان‌طور که قبلاً توضیح داده شد اساساً این دو آیه دو حکم تکلیفی را بیان نمی‌کنند بلکه به صورت تنوع و تنزل در خطاب، دو مرحله از تشویق و تحریص مسلمانان را برای صبر و پایداری در پیکار با دشمن بیان می‌کنند، و این دو مرحله به صورت به هم پیوسته بیان شده‌اند. بنابراین، نه نیازی به توجیه نامقبولی است که در «مجمع‌البیان» نقل شده است، و نه به توجیه غیر مستدلی که صاحب «المیزان» آن را از باب ناچاری ابداع کرده‌اند.

لوازم نامطلوب این قول

کسانی که گفته‌اند، از دو آیه مزبور حکم تکلیفی فهمیده می‌شود می‌گویند آیه ۶۶ انفال حکم آیه ۶۵ را نسخ کرده و حکمی که به جای آن آورده این است که از آن پس باید هر یک نفر مسلمان در برابر دو نفر مقاومت کند که اگر تعداد دشمن حتی یک نفر بیش از دو برابر مسلمانان باشد دفاع واجب نیست، و لازمه این سخن این است که در جنگ اُحُد دفاع بر مسلمانان واجب نبوده است، چون مسلمانان هفتصد نفر بودند و دشمن سه هزار نفر و نیز در جنگ خندق دفاع واجب نبوده است، زیرا مسلمانان سه هزار بودند و دشمن ده هزار، و نیز در جنگ مؤتّه که جعفر طیار شهید شد دفاع واجب نبوده است، چون مسلمانان سه هزار بودند و دشمن سی هزار، و نیز دفاع از خرمشهر وقتی که نیروهای بعثی عراق آن را محاصره کرده بودند واجب نبوده است، زیرا نیروهای دشمن ده‌ها برابر نیروهای وطنی موجود در خرمشهر بودند، و اینها لوازم نامطلوبی است که هیچ‌کس نمی‌تواند به آنها ملتزم شود، و در عمل نیز رسول خدا (ص) و مسلمانان برخلاف این قول رفتار کردند، چون هم در جنگ اُحُد به عنوان یک واجب شرعی به دفاع پرداختند و هم در جنگ خندق

و هم در جنگ مؤتّه و هم در جنگ خرمشهر و به قول مفسران توجه نکردند، و این دلیل است بر اینکه مفسران دو آیه مزبور را درست تفسیر نکرده‌اند.

اعتماد شافعی به رأی منقول از ابن عباس

شافعی در کتاب اُم می‌گوید: «ابن عیینّه از عمرو بن دینار از ابن عباس برای ما نقل کرده که او گفته است: «وقتی که آیه «إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ» نازل شد بر مؤمنان واجب کرد که بیست نفرشان از دویست نفر فرار نکنند، پس خدا این آیه را نازل کرد: «الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَ عَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ» و به آنان تخفیف داد و واجب کرد که صد نفر از دویست نفر فرار نکنند...» بنابراین، اگر مسلمانان با دشمنانی که تعدادشان دو برابر آنان است روبه‌رو شوند فرار از دشمن بر آنان حرام است، ولی اگر تعداد دشمنان بیش از دو برابر آنان است فرار کردن گناه نیست زیرا گناه در جایی است که واجبی ترک شود و در این فرض صبر و پایداری در برابر دشمن بر آنان واجب نیست تا ترکش گناه باشد»^۱.

خیلی روشن است که امام شافعی بر مبنای نقلی که از ابن عباس کرده است از دو آیه یاد شده حکم تکلیفی فهمیده و فتوا داده است که حکم نهایی خدا این است که اگر تعداد دشمنان دو برابر باشد پایداری در برابر آنان واجب است ولی اگر حتی یک نفر بیش از دو برابر باشد فرار از برابر دشمن جایز است.

این موجب تعجب است که شافعی خود هیچ اجتهادی نکرده و تسلیم رأیی شده است که خود از ابن عباس نقل کرده است، درحالی‌که استناد به یک دلیل منقول باید بعد از فحص از معارض و نیافتن آن انجام گیرد و در اینجا دلیل معارض وجود دارد. و آن نقل دیگری است از ابن عباس که برخلاف

آنچه شافعی از ابن عباس نقل کرده است، دلالت دارد. طبری به سند خود از ابن عباس نقل می‌کند که او در مورد آیه ۶۵ و ۶۶ انفال گفته است: «خدا در مقابل هر یک نفر از مسلمانان ده نفر از دشمن قرار داد به منظور تشویق و تشویق آنان که خود را برای پیکار با دشمن آماده کنند و امیدوار باشند که خدا بر دشمن پیروزشان کند و این دستور واجب و امر تشریعی نبود بلکه تشویق و سفارشی بود که خدا به پیغمبرش کرد، سپس آن را تخفیف داد و در مقابل هر یک نفر از مسلمانان دو نفر از دشمن قرار داد تا مؤمنان بدانند که خدا درباره آنان مرحمت دارد و اگر جنگ فقط در صورتی واجب بود که در برابر هر یک نفر مسلمان دو نفر کافر باشد در این صورت اگر کفار بیش از این بودند مسلمانان از جنگ با آنان خودداری می‌کردند، پس تو از گفته بعضی از رجال فریب مخور، من از افرادی شنیده‌ام که می‌گویند: «سزاوار نیست مسلمان با کافر بجنگد مگر وقتی که عدد کفار دو برابر مسلمانان باشند» و خیال کرده‌اند که اگر تعداد مسلمانان به این حد نرسد جنگ با دشمن گناه است و اگر کمتر از این باشد می‌توانند از جنگ خودداری کنند»^۱.

می‌بینیم که این رأی منقول از ابن عباس با آنچه امام شافعی از ابن عباس نقل و به آن اعتماد کرده است تعارض دارد زیرا در این نقل به صراحت آمده است که از این دو آیه حکم تکلیفی فهمیده نمی‌شود، و نیز آمده است اگر از این دو آیه فهمیده می‌شد که اقدام به دفاع وقتی واجب است که عدد مسلمانان نصف دشمن باشد و اگر کمتر باشد دفاع واجب نیست در این صورت وقتی که عدد مسلمانان کمتر از نصف کفار بود اقدام به دفاع نمی‌کردند، و مقصودش این است که در این صورت نیز مسلمانان اقدام به دفاع کردند چنانکه در جنگ اُحُد و خندق و مؤتة اتفاق افتاد. حالا سؤالی که در اینجا هست این است که شافعی و همفکرانش چرا به این رأی منقول از

ابن عباس که با لحن این دو آیه هماهنگ است و می‌گوید: «از این دو آیه حکم تکلیفی فهمیده نمی‌شود» توجه نکرده‌اند و به رأی دیگر منسوب به ابن عباس که می‌گوید: «حکم تکلیفی فهمیده می‌شود» اعتماد کرده‌اند که چند تالی فاسد دارد و قبلاً به آنها اشاره شد؟ جواب این را باید قائلان به آن قول نامقبول بلکه نامعقول بدهند.

قانون ضد موجودیت امت مسلمان

اینکه مفسران گفته‌اند اول واجب بود در جهاد، مسلمانان در مقابل ده برابر تعدادشان از نیروهای دشمن مقاومت کنند ولی این حکم نسخ شد و واجب شد که در مقابل دو برابر تعداد خود مقاومت کنند، این سخن به این معناست که حکم دوم تا قیامت قانون دائمی اسلام شد، و این مستلزم این است که اگر نیروهای دشمن بیش از دو برابر مسلمانان باشند، دفاع در مقابل آنان واجب نباشد، و چنین قانونی موجب نابودی امت مسلمان خواهد بود؛ زیرا مسلمانان آن را به عنوان یک حکم الهی تلقی می‌کنند و هرگاه نیروهای دشمن حتی یک نفر بیش از دو برابر مسلمانان باشند دفاع را وظیفه دینی خود نمی‌دانند و نه حکومت و نه مردم به دفاع لازم نمی‌پردازند، و طبیعی است که در این صورت دشمنان که می‌دانند مسلمانان در این شرایط دفاع را وظیفه خود نمی‌دانند به منظور نابود کردن امت مسلمان به هجوم نظامی همه‌جانبه دست بزنند و نسل مسلمانان را براندازند! این در حالی است که می‌دانیم دفاع از موجودیت جامعه اسلامی هم وظیفه و هم حق طبیعی امت مسلمان است که باید در هر حال، هم حکومت و هم مردم به آن اقدام کنند. تاریخ نیز نشان می‌دهد که مسلمانان در عمل همین‌گونه رفتار نموده و با دفاع خود موجودیت امت مسلمان را حفظ کرده‌اند.

باید از این مفسران پرسید: «چرا قانونی را که اگر به آن عمل شود موجب محو جامعه اسلامی می‌شود به قرآن نسبت داده و آیه ۶۵ و ۶۶ انفال را

حاوی این قانون دانسته‌اند و به لوازم مخرب آن نیندیشیده‌اند؟! امام شافعی با صراحت می‌گوید: «اگر تعداد دشمنان بیش از دو برابر مسلمانان باشد دفاع واجب نیست و فرار از جنگ گناه محسوب نمی‌شود چون گناه در جایی است که واجبی ترک شود و در این فرض واجبی ترک نشده است»^۱. و این درحالی است که اطلاق آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا» (انفال، ۴۵) و نیز اطلاق «إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفُوا خَلْفَهُمْ فَلَا تُؤَلُّوهُمْ إِلَّا دُبَارًا» (انفال، ۱۵) دلالت دارد که باید در مقابل دشمن مهاجم به ایستادگی و دفاع پرداخت و نباید فرار کرد، تعداد دشمن هرچه می‌خواهد باشد.

حقیقت این است که مفسران بحث کافی و همه‌جانبه درباره مدلول این دو آیه نکرده‌اند، بلکه اول یکی گفته است: «عبارت «الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ» در آیه دوم دلالت دارد که محتوای این دو آیه حکم تکلیفی است» و دیگران بی‌درنگ گفته‌اند او را پذیرفته و در کتاب‌های خود ثبت کرده‌اند و قرن به قرن آن قدر آن را مکرر گفته‌اند که در ذهن همه جا گرفته است، و از این رو صاحب «المیزان» با اینکه فرموده‌اند: «اختصاص تخفیف به باب تکلیف قابل مناقشه است» یعنی نمی‌توان ملتزم شد که تخفیف در آیه «الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ» فقط در جایی راه دارد که حکم تکلیفی وجود داشته باشد، ولی با این وصف می‌نویسند: «سزاوار نیست کسی در ظهور این دو آیه در دو حکم تکلیفی مختلف شک کند»^۲.

تشخیص ما این است که این سخن ایشان ناشی از همان ذهنیتی است که با تکرار این مطلب در کتاب‌ها برایشان پدید آمده است، و گرنه، نه تنها شک کردن در ظهور این دو آیه در دو حکم تکلیفی سزاوار است بلکه رد کردنش الزامی است؛ زیرا مفسران برای اثبات اینکه محتوای این دو آیه حکم تکلیفی است فقط به ظهور آیه «الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ» تمسک کرده و گفته‌اند: «تخفیف فقط در جایی تصور می‌شود که قبلاً تکلیفی وجود داشته باشد»، و

۲. المیزان، ج ۹، ص ۱۲۸، چاپ آخرندی.

۱. ام شافعی، جزء ۴، ص ۱۶۹.

چون صاحب «المیزان» این معنی را قابل مناقشه دانسته‌اند دیگر برای ایشان راهی برای اثبات اینکه این دو آیه ظهور در حکم تکلیفی دادند باقی نمی‌ماند، علاوه بر این چنانکه گفته شد التزام به دو حکم تکلیفی که می‌گویند، از این دو آیه فهمیده می‌شود، موجب نابودی امت مسلمان می‌شود، و نیز لازمه آن این است که در جنگ اُخْد و خندق و مؤتَه جهاد، واجب نبوده است، و اینها تالی فاسدهایی است که التزام به آنها ممکن نیست. بنابراین، ظهور این دو آیه در دو حکم تکلیفی مختلف که یکی خفیف‌تر از دیگری است، آن‌طور که در «المیزان» آمده قابل قبول نیست. علاوه بر این، در اینجا ناهماهنگی دیگری در سخن صاحب «المیزان» وجود دارد زیرا ایشان از یک طرف می‌فرمایند: «از این دو آیه دو حکم تکلیفی فهمیده می‌شود که یکی خفیف‌تر از دیگری است» و مقصودش از خفیف‌تر حکم دوم است که اگر تعداد دشمن دو برابر مسلمانان باشد صبر در جهاد واجب است و اگر بیش از دو برابر باشد واجب نیست و از طرف دیگر، تحت عنوان «خامساً» می‌فرمایند: «آیه دلالت دارد بر اینکه در هر حال صبر در جنگ واجب است»^۱. معلوم است که وجوب صبر در جنگ در همه حال با حکم دوم که به قول ایشان و سایر مفسران محتوای آیه دوم است، سازگار نیست زیرا به مقتضای حکم دوم، صبر و پایداری در جنگ در صورتی که تعداد دشمن بیش از دو برابر مسلمانان باشد واجب نیست.

تعیین کمیت دشمن ناممکن است

ادعای مفسران این است که اگر تعداد دشمن دو برابر مسلمانان باشد جهاد واجب است و اگر بیشتر باشد واجب نیست، بنابراین، تعیین کمیت نیروی دشمن شرط روشن شدن حکم شرعی است که تا این شرط حاصل نشود

مسلمانان نمی‌دانند وظیفه جهاد دارند یا خیر؟ پس باید از باب مقدمه قبلاً تحقیق کنند که نیروهای دشمن به چه حد رسیده‌اند تا وظیفه خود را بدانند، و از طرفی می‌دانیم که کمیت نیروهای رزمی، چه زمینی، و چه هوایی و یا دریایی از اسرار نظامی است که همیشه پنهان داشته می‌شود، روی این اصل برای مسلمانان عادتاً میسر نیست که از تعداد واقعی نیروهای دشمن آگاه شوند، و اگر برای کشف حقیقت عوامل نفوذی هم بفرستند باز نمی‌توانند صددرصد به کمیت واقعی نیروی دشمن پی ببرند. پس معلوم شد که بنابر قول کسانی که می‌گویند: «محتوای این دو آیه دو حکم تکلیفی است» تشخیص حکم شرعی جهاد مشروط به چیزی شده است که پی بردن به آن برای مسلمانان عادتاً ناممکن است، و این تالی فاسد دیگری است در کنار تالی فاسدهایی که قبلاً ذکر شد.

گذشته از این در همان زمان که مسلمانان سرگرم تحقیق درباره تعداد نیروهای دشمن هستند که طبعاً به دفاع نمی‌پردازند دشمن فرصت را غنیمت می‌شمارد و با خیال راحت به حمله نظامی براندازنده خود دست می‌زند و تا مسلمانان نتیجه تحقیق خود را آماده کنند ضربه کاری را خورده‌اند و دیگر گزارش نتیجه تحقیق هم ثمری نخواهد داشت. این هم از لوازم قول کسانی است که می‌گویند: «شرط وجوب جهاد این است که نیروهای دشمن دو برابر مسلمانان باشد نه بیشتر».

ولی بنابر قول صحیح که محتوای این دو آیه حکم تکلیفی نیست مدلول دو آیه مبنی بر فرض است و آیه اول می‌گوید: «اگر از شما بیست نفر صابر باشند بر دویست نفر غالب می‌شوند» و آیه دوم می‌گوید: «اگر از شما صد نفر صابر باشند بر دویست نفر غالب می‌شوند» و چون مطلب مبنی بر فرض است نیازی به تعیین کمیت نیروهای دشمن نیست.

بدیهی است مسلمانانی که با فرهنگ مبنی بر قول صحیح تربیت می‌شوند دفاع در برابر هجوم دشمن را در همه حال واجب می‌دانند و آن را مشروط به

دو برابر بودن نیروهای دشمن نمی‌کنند، و از این رو در پی تعیین کمیت نیروی دشمن نمی‌روند و همواره هوشیار و آمادهٔ دادن پاسخ مناسب به دشمن مهاجم هستند و فرصتی برایش فراهم نمی‌کنند تا با خیال راحت اقدام به حملهٔ نظامی کند و آنان را لگدکوب سازد.

اساساً تربیت شدگان با این فرهنگ معتقدند که جهاد در اسلام حملهٔ ابتدایی نظامی به مردم صلح طلب نیست بلکه جهاد در اسلام ماهیت دفاعی دارد که هرگاه دشمن با هر کمیتی هجوم نظامی کند یا آمادهٔ چنین کاری شود با او با شدت و صلابت برخورد کرده و متجاوز را سر جای خود می‌نشانند و او را از کارش پشیمان می‌کنند.

فصل ۲

جهاد با بُغَاة

از موضوعاتی که در باب جهاد درباره آن بحث می شود جنگ با «بُغَاة» است و اصل در این مسئله آیه ۹ از سوره حُجُرَات است «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاتَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ».

یعنی «اگر دو گروه از مؤمنان به کارزار پرداختند میانشان آشتی افکنید و اگر یکی از آن دو بر دیگری تعدی کرد با گروهی که تعدی کرده پیکار کنید تا به امر خدا باز گردد، پس اگر باز گشت میان آن دو صلحی عادلانه برقرار و دادگرانه عمل کنید که خدا دادگران را دوست می دارد».

مطالبی درباره آیه «بُغَاة»

مطلب اول: در شأن نزول این آیه در «کشاف» زمخشری آمده است که: «رسول خدا(ص) درحالی که بر الاغ سوار بود نزد جلسه بعضی از انصار ایستاد،

همان جا الاغ ادرار کرد، پس عبدالله بن اُبی بینی خود را گرفت و گفت: «الاغ خود را رها کن برود که بوی بدش ما را ناراحت کرد»، عبدالله بن رواحه به وی گفت: «به خدا قسم بوی ادرار الاغ پیامبر (ص) مطبوع تر از مشک توست» رسول اکرم (ص) رفت ولی گفت و گو میان عبدالله بن رواحه و عبدالله بن اُبی به طول انجامید تا اینکه با هم به زد و خورد پرداختند و قوم آن دو از اوس و خزرج آمدند و با عصا و دست و کفش و چوب خرما به زدن یکدیگر مشغول شدند، پیامبر (ص) برگشت و آنان را آشتی داد، آنگاه این آیه نازل شد^۱.

مطلب دوم: اگر این شأن نزول را برای آیه بپذیریم باید گفت، «اِقْتَال» در آیه در معنایی وسیع تر از کشتن یکدیگر به کار رفته است که شامل زد و خورد هم می شود، و شاید در آیه «فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ» (قصص، ۱۵) در همین معنی استعمال شده باشد، چون ظاهراً آن دو مرد قبطی و سبطی به کشتن هم اقدام نکرده بودند بلکه به زد و خورد پرداخته بودند که سبطی از موسی کمک خواست و موسی مشتی به قبطی زد و او مرد.

مطلب سوم: اگر میان دو گروه، بالفعل جنگی رخ نداده ولی مقدمات آن فراهم شده است و مشرف به جنگ شده اند این هم یکی از مصادیق «اقتال» به معنای وسیع کلمه است، یا حداقل ملاک وجوب اصلاح در آن هست و از این رو امر «فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا» شامل این مورد هم می شود و بر مؤمنان واجب است میان آن دو گروه اصلاح کنند تا جنگی پیش نیاید مانند وقتی که مقدمات جنگ جَمَل و صفین و نهروان به وجود آمده بود، ولی جنگ شروع نشده بود.

مطلب چهارم: در این آیه سه امر و دستور وجود دارد؛ اول، دستور آشتی میان طرفین است که با مذاکره و هرگونه فعالیتی که به صلح کمک کند انجام می شود، دوم، دستور جنگیدن با گروه ظالم است که طبعاً در طول مذاکرات صلح ظالم مشخص می شود و سوم، دستور آشتی میان دو گروه است بعد از

۱. تفسیر کشاف زمخشری در تفسیر سوره حُجُرَات، آیه ۹.

آنکه گروه متجاوز از تجاوز دست بردارد و به امر خدا بازگردد، و باید دانست که «اصلاح» در دستور اول و سوم با هم فرق دارند، زیرا «اصلاح» در دستور اول به معنای کوشش برای متوقف کردن جنگ است ولی «اصلاح» در دستور سوم به معنای این است که بعد از بازگشت گروه ظالم به امر خدا برای برقراری صلح خسارت‌هایی که بر طرفِ مظلوم وارد شده است باید عادلانه جبران شود، و به همین علت بعد از لفظ «أَصْلِحُوا» در دستور سوم کلمه «بِالْعَدْلِ» آمده است، ولی بعد از «أَصْلِحُوا» در دستور اول نیامده است چون نیازی به آن نبوده است.

مطلب پنجم: این آیه به درگیری‌های داخلی اشاره دارد که گاهی در میان امت مسلمان و در کشورهای اسلامی رخ می‌دهد و خطاب‌هایش متوجه همه مسلمانانی است که از واقعه آگاه می‌شوند و می‌توانند برای متوقف کردن جنگ، یا جنگ با ظالم و در نهایت، وادار کردن او به جبران حقوق تضییع شده اقدام کنند که شامل حکومت‌ها و مردم عادی در سراسر جهان اسلام می‌شود و همه باید به قدر توانایی خود اقدام کنند، و نامه ۵۷ نهج البلاغه اشعار دارد که در اینگونه موارد مردم عادی نیز وظیفه دارند وارد میدان شوند و به دستورات آیه عمل کنند. امام علی (ع) وقتی که برای مقابله با فتنه جَمَل از مدینه به بصره می‌رفت به مردم کوفه نوشت: «من از این جایگاه خود بیرون آمده‌ام ظالمانه یا مظلومانه یا نافرمانم و یا از فرمانم سرپیچی شده است، همانا من بخدا را به یاد کسانی می‌آورم که نامه‌ام به آنان می‌رسد و از ایشان می‌خواهم که به سوی من کوچ کنند، پس اگر نیکوکارم یاریم کنند و اگر بدکردارم از من بخواهند تا به حق بازگردم». «أَمَّا بَعْدُ فَأَنْتَ خَرَجْتَ مِنْ حَيِّیْ هَذَا أَمَّا ظَالِمًا وَ أَمَّا مَظْلُومًا، أَمَّا بَاغِيًا وَ أَمَّا مَبْغِيًا عَلَيْهِ، وَ أَنْتَ أَذْكَرُ اللَّهِ مِنْ بَلْغَةِ كِتَابِي هَذَا لَمَّا نَفَرَ إِلَيَّ فَأَنْتَ مُحْسِنًا أَعَانَنِي وَ أَنْ كُنْتُ مُسِيئًا اسْتَعْتَبَنِي»^۱

معلوم می شود وقتی که مقدمات جنگ جَمَل به وجود آمده بود مردم عادی نیز تکلیف داشتند به دستورات موجود در آیه عمل کنند و از این رو امام از آنان دعوت می کند که وارد میدان شوند و ظالم و مظلوم را تشخیص دهند و به وظیفه خود عمل کنند.

ضمناً از این نامه معلوم می شود که قبل از شروع جنگ نیز مردم وظیفه دارند به بررسی موضع دو طرف بپردازند و اهل حق و باطل را بشناسند و به یاری اهل حق بشتابند.

مطلب ششم: در مورد دو گروه مطرح شده در این آیه عقلاً چند صورت تصور می شود؛ ۱. اینکه هر دو گروه از روی علم و عمد ظالمانه وارد جنگ شوند؛ ۲. اینکه هر دو گروه از روی شبهه و اجتهاد غلط مانند خوارج جنگ را وظیفه شرعی خود بدانند؛ ۳. اینکه یک گروه ظالمانه، و گروه دیگر از روی اجتهاد غلط وارد جنگ شوند؛ ۴. اینکه یک گروه اهل حق باشد و گروه دیگر ظالمانه بجنگد مانند حادثه جمل و صفین؛ ۵. اینکه یک گروه اهل حق باشد و گروه دیگر از روی اجتهاد غلط بجنگد مانند واقعه نهروان.

در همه این پنج صورت وظیفه مسلمانان در سراسر جهان و از جمله، وظیفه حکومت هاست که با مذاکره و فعالیت های مصلحانه اگر جنگ شروع نشده است نگذارند شروع شود و اگر شروع شده است با مذاکرات عالمانه و سنجیده دو طرف را به قطع جنگ و برقراری صلح دعوت کنند که طبعاً در ضمن مذاکراتشان اهل حق و باطل را می شناسند. بدیهی است طرفی که اهل حق است مانند حضرت علی (ع) در حادثه جَمَل و صفین و نهروان طالب جنگ با مسلمانان نیست و پیشنهاد عدم شروع جنگ یا توقف آن را می پذیرد. در اینجا اگر طرف مقابل نیز پیشنهاد عدم شروع جنگ یا توقف آن را بپذیرد طبعاً جنگ شروع نمی شود و اگر شروع شده است، متوقف می شود، و اگر نپذیرد معلوم می شود او باغی و ظالم است و مسلمانان وظیفه دارند با او بجنگند تا به امر خدا باز گردد و توبه کند یا به طور کامل مضمحل شود.

در سه صورت اول، که هر دو طرف اهل باطل اند اگر هیچ یک از طرفین به ترک جنگ راضی نشوند هر دو طرف باغی و ظالم اند و در این صورت باید با هر دو طرف جنگید تا توبه کنند یا مضمحل شوند، پس اگر هر دو گروه توبه کردند طبعاً جنگ، متوقف می شود، آنگاه باید بر مبنای عدالت خسارت هایی که به هر طرف وارد شده است جبران شود و اگر توبه نکردند و هر دو طرف مضمحل شدند نیز جنگ متوقف می شود، و اگر یک طرف به توقف جنگ راضی شود و طرف دیگر راضی نشود آن طرف که راضی نشود باغی و ظالم است و باید با او جنگید تا یا توبه کند یا مضمحل شود.

مطلب هفتم: از این آیه معلوم می شود که از دو گروه مسلمان درگیر جنگ گروهی باغی خوانده می شود که به گروه دیگر ظلم می کند و راضی نمی شود نزاع به طور عادلانه حل شود، چه هر دو گروه از مردم عادی باشند یا یک گروه از مردم عادی باشد و گروه دیگر از اعضای حکومت، یا هر دو گروه از اعضای حکومت باشند که کشور مسلمانی با کشور مسلمان دیگری درگیر شوند، و نمونه آن جنگ تحمیلی عراق علیه ایران بود که از سال ۱۳۵۹ شروع شد و اگر در ایمان حاکمان بعثی عراق تردید باشد در این تردیدی نیست که نیروهای رزمنده دو طرف مسلمان بودند که مشمول «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا» می شدند. طبق مدلول این آیه در هر سه صورت گروه ظالم باغی خوانده می شود که ظالم بودنش در طول مذاکره با طرفین و پی بردن به انگیزه های دو گروه مشخص می شود، وفای تفریع در «فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى» بعد از «فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا» بر این معنی دلالت دارد. آیه مزبور به طور عام شامل هر سه گروه باغی می شود، ولی فقهای عامه و خاصه در تعریف باغی گفته اند: «گروهی از مردم که بر ضد حکومت موجود طغیان می کنند باغی خوانده می شوند» و بحث خود را در فقه منحصر کرده اند به یکی از سه مصداق باغی، و شاید علت این کار این باشد که آنچه غالباً در خارج رخ می داد درگیری هایی بود که بر اثر شورش بر ضد حکومت ها

به وجود می آمد که غالب حکومت ها به اینگونه شورش ها مبتلا بوده اند، چنانکه در حکومت حضرت علی (ع) سه شورش از این نوع به وقوع پیوست و جنگ جَمَل و صفین و نهروان به وجود آمد، و در حکومت های دیگر نیز اینگونه شورش ها رخ می داد که نیاز بوده است فقها درباره احکام آنها بحث کنند و از این رو در کتاب های فقهی در باب جهاد یک بخش از آن به جهاد با «بُغَاة» اختصاص یافته است.

جمله معترضه: چون ذکری از جنگ ایران و عراق به میان آمد، نگارنده ذکر مطلبی را، درباره جنگ تحمیلی عراق علیه ایران در سال ۱۳۵۹ که به مدلول آیه مورد بحث مربوط می شود، مناسب می داند: زمانی که جنگ تحمیلی تازه شروع شده بود، رجال حکومت الجزایر که روابطشان با ایران خیلی خوب بود به رئیس مجلس شورای اسلامی آن زمان در سفرش به الجزایر پیشنهاد کردند که میان دو طرف میانجی شوند و مذاکراتی را برای متوقف کردن جنگ و برقراری صلح آغاز کنند. آنان به رئیس مجلس گفتند: «خداوند در قرآن دستور داده است که اگر دو گروه از مسلمانان درگیر جنگ شوند باید مسلمانان دیگر برای اصلاح میان دو طرف اقدام کنند، «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا» و ما می خواهیم میان شما و عراق میانجی شویم و برای برقراری صلح اقدام کنیم تا به این دستور قرآن عمل کرده باشیم». رئیس مجلس می گوید: «من در جواب آنان گفتم، اگر جنگی باشد که یکی متجاوز نباشد مسئله همین است باید دخالت کرد و اصلاح کرد ولی اگر یک طرف متجاوز باشد قرآن تکلیفش را مشخص کرده است»، در ذیل آیه آمده است: «فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ»^۱.

رئیس مجلس با این استدلال پیشنهاد حاکمان الجزایر را درباره اقدام برای

۱. مشروح مذاکرات مجلس شورای اسلامی، ۶ بهمن ۱۳۵۹.

صلح رد می کند و آنان مأیوس می شوند و جنگ ادامه می یابد.
در اینجا لازم است ملاحظاتی در نقد سخنان رئیس مجلس شورای اسلامی بیاوریم:

ملاحظة اول

اینکه ایشان گفته اند: «آیه شریفه که دستور میانجی گری می دهد مربوط به جنگی است که در آن یک طرف متجاوز نباشد ولی اگر یک طرف متجاوز باشد قرآن تکلیفش را مشخص کرده است که باید با متجاوز جنگید و میانجی شدن مورد ندارد، در پاسخ ایشان می گوئیم فرض این است که رجال الجزایر می خواستند به عنوان نیروی سوم بی طرف وارد مذاکره با طرفین شوند تا متجاوز را بشناسند و راحت تر بتوانند مذاکرات اصلاحی خود را به نتیجه برسانند و موضع آنان قبل از مذاکرات اصلاحی موضع نیروی بی طرفی بود که علی الفرض نمی دانستند متجاوز کیست چون هر طرف طرف دیگر را متهم به تجاوز می کرد؛ بنابراین، صحیح نبود به کسانی که می خواستند در طول مذاکرات صلح متجاوز را بشناسند گفته شود: «چون یک طرف متجاوز است باید با او جنگید و میانجی شدن مورد ندارد»؛ زیرا آنان جواب می دهند که ما قبل از مذاکرات صلح نمی دانیم متجاوز کیست تا با او بجنگیم و با مذاکرات صلح است که می توانیم متجاوز را بشناسیم و در صورت لزوم با او بجنگیم.

ملاحظة دوم

اینکه ایشان گفته اند: «آیه مزبور مربوط به جنگی است که در آن یک طرف متجاوز نباشد» صحیح نیست، زیرا قبلاً دانستیم که در مورد دو گروه مطرح شده در این آیه پنج صورت تصور می شود که در سه صورت هر دو طرف به ناحق می جنگند و در دو صورت یک طرف به حق و طرف دیگر به ناحق و این آیه شامل هر پنج صورت می شود. و از طرفی روشن است که از هیچ

جای آیه فهمیده نمی شود که بحثش درباره جنگی است که در آن متجاوزی نباشد که در این صورت معنای آیه چنین می شود: «اگر دو گروه از مؤمنان درگیر جنگ شده اند که هیچ کدام متجاوز نیستند شما برای اصلاح میانشان اقدام کنید»، که مفهومی این است که اگر یک طرف یا هر دو طرف متجاوزند اقدام برای اصلاح لازم نیست.

بدیهی است که هیچ کس نمی تواند چنین معنایی را برای آیه ادعا کند که این تحمیلی ناروا بر آیه قرآن است.

ملاحظه سوم

اساساً آیا ممکن است جنگی پیش بیاید که در آن متجاوزی نباشد که هر دو طرف به حق وارد جنگ شده باشند؟ هرگز چنین چیزی ممکن نیست. می دانیم که متجاوز گروهی است که جنگ را شروع کند و اگر هیچ یک از طرفین جنگ را شروع نکنند آنجا متجاوزی وجود ندارد و طبعاً جنگی پیش نمی آید. بنابراین، هر جا جنگ باشد تجاوز هم هست و نمی توان تصور کرد که جنگی پیش بیاید که متجاوز در آن نباشد. از این رو سخن رئیس مجلس که گفته اند: «اگر جنگی باشد که یکی متجاوز نباشد مسئله همین است باید دخالت کرد و اصلاح کرد» منطبق با واقع نیست.

ممکن است هر دو طرف متجاوز باشند ولی ممکن نیست هیچ یک از دو طرف متجاوز نباشد، حتی آنجا که یک طرف از روی اجتهاد غلط وارد جنگ شود مانند خوارج که جنگ با امام علی (ع) را وظیفه شرعی خود می دانستند در اینجا هم تجاوز وجود دارد اگرچه خود خوارج عقیده داشتند که به حق می جنگند و متجاوز نیستند ولی عقیده غلط آنان حقیقت را تغییر نمی دهد زیرا تجاوز وجود داشت، چون امام خیلی کوشید که جنگ پیش نیاید ولی خوارج آن را شروع کردند و آن حضرت جز دفاع راهی نداشت. همین شروع جنگ از جانب ایشان دلیل تجاوزشان است.

به هر حال پیشنهاد رجال سیاسی الجزایر که می خواستند برای اصلاح میان ایران و عراق اقدام کنند، کاری بسیار بجا و خیرخواهانه و منطبق با آیه

قرآن بود که با توجه به روابط خوب الجزایر با دو طرف جنگ احتمال زیادی وجود داشت که صلح عادلانه برقرار شود و این فرصتی بود که از دست رفت. ولی پاسخی که رئیس مجلس به رجال الجزایر داد غیر منطقی و نامقبول و مانع پیشروی به سوی صلح عادلانه بود، و حتی اگر رجال الجزایر موفق به قطع جنگ و برقراری صلح هم نمی شدند نفس مذاکرات صلح که طبعاً در سطح جهان منتشر می شد به شناسایی متجاوز کمک مؤثری می کرد و این یک پیروزی برای ایران بود همان گونه که مذاکرات ویتنام و امریکا که در پاریس انجام می شد متجاوز بودن امریکا را روشن ساخت و سرانجام به شکست امریکا و خروج سربازانش از ویتنام منتهی شد.

برگردیم به اصل مطلب. قبلاً گفتیم، فقها بحث درباره «بَغَاة» را منحصر کرده اند به آنجا که گروهی از مردم عادی متشکل شوند و بر ضد حکومت شورش کنند که این یکی از مصادیق باغی و اخص از معنایی است که از آیه فهمیده می شود.

تعریف فقها از «بَغَاة»

۱. تعریف بَغَاة در فقه حنبلی

عبدالله بن قدامه در گذشته به سال ۶۳۰ هجری در کتاب مغنی شرح مختصر خَرَقی در تعریف «بَغَاة» می نویسد: «گروهی از اهل حق که از روی تأویل و اجتهاد تجایز از حاکمیت امام خارج می شوند و می خواهند او را خلع کنند و دارای قدرت متمرکزی هستند که برای بازداشتن آنان نیاز به جمع آوری نیروهای رزمنده است، اینان «بَغَاة» نامیده می شوند که ما در این باب حکم آنان را بیان می کنیم»^۱.

اینکه ابن قدامه بَغَاة را اهل حق و دارای اجتهاد و تأویل جایز معرفی

۱. مغنی، ابن قدامه، ج ۱۰، ص ۵۲.

می‌کند ظاهراً برای توجیه حرکت مُخَرَّبِ بانیان جنگ جَمَل و صفین بوده است چون ابن قُدامه و همفکرانش می‌گویند: «همهٔ صحابه عادل‌اند» و بنابراین، برای حرکت شورشی بانیان جنگ جمل و صفین که از صحابه‌اند توجیه شرعی لازم است که اجتهادشان چنین اقتضا داشته است.

۲. تعریف بُغَاة، در فقه حَنَفِی

علاءالدین حَنَفِی در گذشته به سال ۵۸۷ هجری در تعریف بُغَاة می‌نویسد: «بُغاه همان خوارج‌اند و آنان گروهی هستند دارای قدرت متمرکز که معتقدند هر گناهی چه صغیره باشد و چه کبیره کفر است. آنان بر ضد امام اهل عدل طغیان می‌کنند و با همین تأویل که هر گناهی کفر است جنگ و خونریزی و تصرف اموال را حلال می‌دانند»^۱.

اینکه علاءالدین حَنَفِی بُغَاة را به خوارج تفسیر می‌کند ظاهراً مقصودش خوارج نهروان است، و برای اینکه بانیان جنگ جمل و صفین را از باغی بودن تبرئه کند این طور گفته است.

برای ما روشن نیست که چرا این فقها نظر به گذشته دارند و آیه بُغَاة را که حاوی دستوری همیشگی است طوری تفسیر می‌کنند که گویی فقط دربارهٔ گروهی خاص نازل شده است که احوالشان در تاریخ ثبت شده است؟ و چرا آن را طوری تفسیر نمی‌کنند که باغیان زمان خودشان و زمان‌های بعد را بشناسانند تا مردم هر عصر تا قیامت وظیفهٔ خود را در برابر آنان بدانند؟

عبدالقادر عَوْدَةُ بُغَاة را در فقه حَنَفِی اینگونه تعریف می‌کند: «باغی کسی است که از اطاعت امام حق به ناحق خارج شود»، «الباغی هو الخارج عن طاعة امام الحق بغیر حق»^۲.

۱. بدایع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ج ۷، ص ۱۴۰.

۲. التشریع الجنائی الاسلامی، ج ۲، ص ۶۷۳.

این تعریف با تعریفی که علاءالدین حَنَفی از بغاة در فقه حنفی ارائه داد فرق دارد و شاید علاءالدین حَنَفی نظر شخصی خود را در تعریف بُغاة بیان کرده باشد و عبدالقادر عَوْدَه آنچه را که عموم فقهای حَنَفی می‌گویند آورده باشد.

۳. تعریف «بُغاة» در فقه مالکی

عبدالقادر عَوْدَه بُغاة را در فقه مالکی اینگونه تعریف می‌کند: «بغاة فرقه‌ای از مسلمانانند که با امام اعظم یا نایب او مخالفت می‌کنند به منظور اینکه حقی را که دادنش بر آنان واجب است ندهند یا به منظور اینکه او را خلع کنند.»، «البغاة فرقة من المسلمين خالفت الامام الاعظم او نائبه لمنع حق وجب عليها او لخلعه»^۱.

ظاهراً اینکه در فقه مالکی ندادن حق را در تعریف بُغاة آورده‌اند برای این بوده است که با کسانی که از دادن زکات به خلیفه اول امتناع کردند هماهنگ باشد، و اینکه خلع امام اعظم را آورده‌اند برای هماهنگی با شورشیانی بوده است که می‌خواستند خلیفه سوم را خلع کنند.

۴. تعریف «بُغاة» در فقه شافعی

عبدالقادر عَوْدَه بُغاة را در فقه شافعی اینگونه تعریف می‌کند: «بُغاة مسلمانانی هستند که با امام مخالفت می‌کنند و این مخالفت یا با خروج بر ضد او انجام می‌شود و یا با ندادن حقی به او به شرط اینکه قدرت متمرکزی داشته باشند و متکی به تأویل و اجتهادی باشند، و رهبر مطاعی در میانشان باشد.» «البغاة المسلمون مخالفوا الامام بخروج عليه او منع حق بشرط شوكة لهم و تأويل و مطاع فيهم»^۲.

اینکه در تعریف بغاۃ در فقه شافعی ندادن حق نیز مصداق بغی شناخته شده است نظر به گروهی دارد که از دادن زکات به خلیفه اول امتناع کردند و او با آنان جنگید و اینکه شافعی در کتاب «ام» بحث جنگ با «بغاۃ» را با جنگ خلیفه اول با مانعان زکات همراه هم آورده و هر دو را دارای یک حکم دانسته و بدین گونه مانعان زکات را از مصادیق «بغاۃ» به حساب آورده، شاهدی بر این مدعاست.^۱

۵. تعریف «بغاۃ» در فقه شیعه

شیخ طوسی در تعریف «بغاۃ» می فرماید: «باغی کسی است که بر ضد امام عادل طغیان کند و با او بجنگد و از دادن حق به او خودداری کند، و باغی اسم ذم است، و در اصحاب ما کسانی هستند که می گویند، باغی کافر است، و جماعتی از علما در اینکه باغی اسم ذم است با ما موافق اند و از جمله، همه معتزله اند که باغی را فاسق می نامند و جماعتی از اصحاب ابوحنیفه و اصحاب شافعی نیز چنین گفته اند.» و ابوحنیفه گفته است: «بغاۃ فاسق اند بر وجه تدین.» و اصحاب شافعی گفته اند: «باغی در نزد شافعی اسم ذم نیست بلکه اسم است برای کسی که اجتهاد کرده و در اجتهادش به خطا رفته است مانند فقها که در اجتهاد با هم اختلاف پیدا می کنند».^۲

باید دانست که مقصود شیخ طوسی از امام عادل امام معصوم است و در موارد بسیاری به این معنی تصریح کرده است و از جمله در کتاب «خلاف»، ج ۳، ص ۳۱۰، مسئله ۲ و ج ۱، ص ۲۸۱، مسئله ۳۱ و ج ۲، ص ۳۳۱، مسئله ۱۴ و ج ۲، ص ۲۲۳، مسئله ۶ و ج ۳، ص ۹۷، مسئله ۲۸ و در کتاب مبسوط، ج ۲، ص ۵۶. سایر فقهای شیعه نیز هر جا در فقه از امام مبسوط الید یا امام

۱. کتاب ام، شافعی، جزء ۴، صص ۲۱۴ تا ۲۱۶.

۲. خلاف شیخ طوسی، ج ۳، ص ۱۶۴.

به طور مطلق بحث می کنند مقصودشان امام معصوم است، و از جمله، علامه حلی در «تذکره» در باب جهد با «بغاة» می فرماید، «میان مسلمانان درباره وجوب جهد با بغاة اختلافی نیست»، و در ادامه می فرماید: «عادت فقها بر این جاری شده است که مسئله امامت را در این موضع ذکر می کنند تا امامی که پیروی از او واجب است و انسان با شورش بر ضد او باغی می شود شناخته شود، و این از علم فقه نیست بلکه از علم کلام است، و ما در اینجا مختصری از این بحث می آوریم و می گوئیم که در امام چند چیز شرط است: ۱. اینکه باید مکلف باشد؛ ۲. مسلمان باشد؛ ۳. عادل باشد؛ ۴. آزاد باشد؛ ۵. مرد باشد؛ ۶. عالم باشد تا احکام را بداند؛ ۷. شجاع باشد؛ ۸. دارای رأی و کفایت باشد؛ ۹. گوش و چشم و زبان او سالم باشد؛ و در این ۹ شرط که ذکر شد اختلافی نیست؛ ۱۰. باید اعضای بدنش مانند دست و پا و سایر اعضا سالم باشد... و این اولین قول از دو قول شافعی هاست؛ ۱۱. باید از قریش باشد به دلیل قول پیامبر (ص) که فرمود: «ائمه از قریش اند.» و قول اظهر از دو قول شافعی ها همین است، و جَوینی در این شرط مخالفت کرده است... و شافعی ها گفته اند: اگر در قریش کسی پیدا نشد که واجد همه صفات معتبر در امام باشد باید یک نفر از بنی کنانه نصب شود، و اگر یافت نشد باید مردی از نسل اسماعیل نصب شود.» و این در نزد ما باطل است زیرا امامت به عقیده ما منحصر به دوازده نفر است؛ ۱۲. به اعتقاد شیعه واجب است امام، معصوم باشد زیرا چیزی که مقتضی وجوب امامت و نصب امام است امکان خطا در امت است، و خطا مستلزم اختلال نظام است، و از طرفی معلوم است که در اجتماع مظنه تنازع و تغالب هست... پس لابد باید سلطان قاهر مطاع نافذ الامر ممتاز از سایر بنی نوع انسان امام باشد، و نصب امام نباید به او و یا به عموم مردم واگذار شود و گرنه همان محذور امکان اشتباه پیش می آید، بلکه باید از طرف خدا نصب شود و نباید از او خطا صادر شود و گرنه لازم می آید او هم امام دیگری داشته باشد و تسلسل پیش می آید. بدین سبب لازم است که

معصوم باشد... ۱۳. باید بر امامت او نصی از خدا یا پیامبر و یا کسی که امامت او به نص ثابت است وجود داشته باشد، چون عصمت از امور پنهانی است که اطلاع بر آن ممکن نیست، پس اگر امامت او منصوص نباشد تکلیف ما لایطاق لازم می‌آید...، ۱۴. باید افضل اهل زمانش باشد؛ ۱۵. باید از قبایح منزّه باشد چون عصمت این اقتضا را دارد... و باید از کارهای پست مایند چیز خوردن در بازارها و برهنه کردن سر منزّه باشد، و علمای عامه در همه اینها از شرط نهم به بعد مخالفت کرده‌اند^۱.

دو سؤال علمی از فقّها

ما در اینجا دو سؤال علمی از علامه حلی و فقهای همفکر ایشان داریم.

سؤال اول

آیا علامه حلی و فقهای همفکر ایشان وجوب جهاد با «بغاة» را یک حکم دائمی می‌دانند که تا اسلام هست این حکم هست یا اینکه آن را فصلی و موسمی می‌دانند که فقط به زمان امام معصوم مبسوط‌الید، مربوط است، و طبعاً به پنج سال و چند ماه حکومت حضرت علی و امام حسن (ع) محدود می‌شود؟

اینکه علامه حلی فرموده است: «ما در اینجا بحث امامت را مطرح کردیم تا امامی که شورش بر ضد او بغی است شناخته شود» و از طرفی عصمت را شرط امامت دانست لازمه این سخن این است که وجوب جهاد با «بغاة» یک حکم فصلی و موسمی باشد و به پنج سال و چند ماه حکومت دو امام معصوم مبسوط‌الید محدود شود که شورش بر ضدشان بغی بود و ائمه دیگر چون زمامدار بالفعل نبودند بر ضدشان شورشی انجام نشد تا بغی محقق شود. آیا

۱. تذکرة علامه حلی، ج ۱، صص ۴۵۲ و ۴۵۳، چاپ سنگی.

عَلَامَةُ حَلٰی و فقهای هم فکر ایشان می‌پذیرند که حکم آیه مورد بحث به زمان کوتاه زمامداری دو امام معصوم محدود و بعد از آن، حکم آیه مرده تلقی شود که تاریخ مصرفش گذشته است و در عصر غیبت ممکن نیست مصداق خارجی پیدا کند؟ آیا شایسته مقام علمی این فقهاست که به چنین مطلبی ملتزم شوند؟!

اگر عَلَامَةُ حَلٰی و فقهای هم فکر ایشان نمی‌توانند بپذیرند که حکم آیه مزبور بعد از آن پنج سال و چند ماه مرده تلقی شود و می‌گویند: «لحن آیه حکایت از یک دستور دائمی دارد که تا قیامت بشر به آن نیاز دارد» در این صورت باید بپذیرند که در عصر غیبت نیز اگر حکومتی مانند جمهوری اسلامی ایران در هر جای جهان روی کار بیاید که مردم آزادانه رهبرش را انتخاب و امامت امت را به وی واگذار کنند و گروهی بر ضد او شورش مسلحانه کرده و جنگی واقع شود وظیفه مسلمانان است که میان دو گروه اصلاح کنند و اگر یک گروه را ظالم تشخیص دادند با او بجنگند تا به امر خدا باز گردد. بنابراین، حکم آیه به زمانی که امام معصوم مبسوط‌الید حضور داشته باشد، محدود نمی‌شود بلکه حکمی است که تا قیامت باقی است.

سؤال دوم

اینکه عَلَامَةُ حَلٰی هم صدا با فقها فرموده است: «دلیل بر اینکه برای مردم امام معصوم لازم است این است که امکان خطا از مردم وجود دارد و خطا موجب اختلال نظام است، و از طرفی در جامعه مظنه تنازع و تغالب هست، و امام معصوم مقتدر است که می‌تواند نظام را حفظ کند». آیا مقصود ایشان این است که امام معصوم از وقوع خطا در جامعه جلوگیری می‌کند یا مقصود این است که اگر خطا واقع شد امام آن را جبران می‌کند؟ اگر مقصود این است که امام معصوم از وقوع خطا جلوگیری می‌کند، این صحیح نیست، زیرا نه امام و نه پیغمبر نمی‌توانند از وقوع خطا یا جرم در جامعه جلوگیری کنند، و طبق

نصوص تاریخ در زمان رسول خدا و حکومت حضرت علی (ع) عمالشان مرتکب جرم و خیانت شدند و ایشان قادر نبودند جلوی آن را بگیرند و داستان خالد بن ولید که بعد از فتح مکه از طرف رسول اکرم (ص) مأموریت تبلیغی یافت و در راه این مأموریت نزدیک به سی نفر مسلمان بی گناه به دستور او کشته شدند در تاریخ معروف است که آن حضرت از این جنایت هولناک بسیار ناراحت و ناچار شد دیه مقتولان را بپردازد.^۱

و در نهج البلاغه در مواردی خیانت‌های عمال حضرت علی (ع) در نامه‌های توییحی امام به آنان منعکس شده است و از جمله در نامه ۴۱ و ۷۱ نهج البلاغه که شدیدترین توییح از طرف امام درباره عمال خائن صادر شده است. چنانکه می‌بینیم نه پیغمبر و نه امام نتوانستند از وقوع جرم جلوگیری کنند.

و اگر مقصود این است که امام بعد از وقوع خطا یا جرم آن را جبران می‌کند این کار از امام غیر معصوم نیز ساخته است. بنابراین، استدلال علامه حلی و فقهای همفکرش بر این مطلب که حتماً لازم است امام و رهبر مردم معصوم باشد استدلالی علیل و عقیم است و دردی را درمان نمی‌کند. سؤال دیگری نیز در اینجا هست که آیا این فقها درباره زمان غیبت که امام معصوم مبسوط‌الید وجود ندارد چه می‌گویند؟ آیا می‌گویند در عصر غیبت استثنائاً امام معصوم مبسوط‌الید لازم نیست و انسان غیر معصوم نیز می‌تواند رهبر و امام باشد؟ که البته این مطلب با استدلال آنان که مطلق و برای همه زمان‌هاست سازگار نیست.

به هر حال این بن‌بستی است که این فقها با این استدلال‌شان برای خود به وجود آورده‌اند که راه خروج از آن را باید خود جست‌وجو کنند، و راهی برای خروج از آن وجود ندارد جز اینکه از این استدلال خود دست بردارند و راهی را برگزینند که به بن‌بست منتهی نشود.

۱. امالی صدوق، مجلس ۳۲، حدیث ۷، با سند معتبر و مغازی واقدی، ج ۲، ص ۸۷۵.

بحث‌های فقها بر مبنای فرض محال

علامه حلی و فقهای همفکر ایشان از طرفی حکومت حق را فقط حکومت پیغمبر و امام معصوم می‌دانند و از طرفی با اینکه در عصر غیبت زندگی می‌کرده‌اند که امام معصوم مبسوط‌الید وجود ندارد بحث‌هایی را در فقه مطرح کرده‌اند که در نظر آنان از شئون و وظایف مخصوص امام معصوم مبسوط‌الید است مانند جهاد ابتدایی با کفار و جهاد با «بُغاة» و معاهده با کفار و گرفتن جزیه از اهل کتاب و گرفتن زکات از مسلمانان و صرف کردن در مصارفی که قرآن معین کرده است و اجرای حدود و تعزیرات درباره قاتلان و سارقان و زانیان و سایر مجرمان و پرداخت حقوق کارکنان دولت و مسائلی از این قبیل که به اداره جامعه مربوط می‌شود. همه اینها به اعتقاد این فقها از وظایف خاص امام معصوم مبسوط‌الید است که غیر معصوم حق دخالت در آنها را ندارد. حالا از این فقها سؤال می‌شود که آیا همه این بحث‌ها که بخش بزرگی از فقه استدلالی را تشکیل می‌دهد و حاوی عمده مسائل سیاسی و نظامی و اجرایی و کیفری و اقتصادی و جز اینهاست در کتاب‌های فقه بر مبنای فرض نوشته و تدریس می‌شود که وقت زیادی از حوزه‌های فقه استدلالی را می‌پوشاند و هزینه کلانی می‌برد؟

آیا فقها می‌خواهند بگویند، اگر فرض کنیم فرض محال که در عصر غیبت امام معصوم مبسوط‌الید وجود داشته باشد احکام این مسائل گوناگون اینهاست که ما در کتاب‌های فقه استدلالی ذکر می‌کنیم و باید به دست امام معصوم مبسوط‌الید مفروض اجرا شود، و در حقیقت ما تکلیف و وظایف امام معصوم مبسوط‌الید را که در عصر غیبت وجود خارجی ندارد در این مباحث گسترده فقه استدلالی با صرف وقت و بودجه زیاد بیان می‌کنیم؟

و آیا این فقها می‌خواهند بگویند، همه آیات قرآن که حاوی این احکام است فقط برای زمان امام معصوم مبسوط‌الید نازل شده‌اند که منحصر است

به پنج سال و چند ماه حکومت حضرت علی و امام حسن (ع) و بعد از آن زمان احکام آنها مرده تلقی می شود که تاریخ مصرفشان گذشته است؟ و آیا می خواهند بگویند، آیات جهاد با کفار و جهاد با «بغاة» و آیات زکات و آیات مربوط به مجازات سارقان و زانیان و قاذفان و محاربان و رباخواران و جز اینها در عصر غیبت که امام معصوم مبسوط‌الید وجود ندارد مصرف ندارند و فقط برای تبرک جستن و تلاوت به نیت ثواب به کار می آیند؟ بر مبنای عقیده این فقها که می گویند: «حکومت حق فقط حکومت پیغمبر و امام معصوم است» جواب این سؤالات مثبت است.

شاید یکی از علل بی حرکت بودن فقه خصوصاً در مسائل حکومتی که به اداره جامعه مربوط می شود همین طرز تفکر شیعه درباره حکومت حق باشد، چون وقتی فقیه معتقد باشد حکومت حق منحصر به حکومت معصوم است که در عصر غیبت امکان وقوع ندارد طبعاً انگیزه پیدا نمی کند که درباره مسائل مربوط به حکومت و اداره جامعه بیندیشد و متناسب با مقتضیات زمان اجتهاد جدید ارائه دهد، زیرا در نظر او متولی اینگونه مسائل باید امام معصوم باشد که حضور ندارد. ولی اگر فقیه معتقد شود که در عصر غیبت نیز اگر فرد لایقی با رأی آزاد مردم به رهبری و امامت انتخاب شود حکومتش حق است در این صورت طبعاً باور می کند که همه مسائل حکومتی باید به دست همین رهبر لایق پیاده شود، و با این نگرش به مسائل حکومت و جامعه انگیزه پیدا می کند که در همه مسائل مورد نیاز جامعه بیندیشد و متناسب با مقتضیات زمان به پرسش های جدید پاسخ دهد، و با این تفکر جدید همه مسائل سیاسی و نظامی و اقتصادی و سایر مسائل جامعه را با دیدی موشکافانه مورد تحقیق قرار می دهد و برای آنها راه حل پیدا می کند و هماهنگ با پیشرفت زندگی در ارائه فتواهای مرقی و مشکل گشا به پیش می تازد و بدین گونه فقه از حالت ایستایی و رکود بیرون می آید و همگام با حرکت جامعه، روبه پیش حرکت می کند و تکامل می یابد، و اگر این حرکات

تکاملی از زمان شیخ طوسی آغاز شده بود، در طول حدود ده قرن تحولی بزرگ و رو به جلو در فقه پدید آمده بود، ولی با کمال تأسف چنین نشد و فقه همچنان در جای خود ایستا باقی ماند که نیاز به بازنگری جدی دارد، زیرا به صورت کنونی پاسخگوی نیازهای روز جامعه نیست.

توجیه عمل ناکثین و قاسطین

در تعریفی که در فقه حنبلی و شافعی برای «بغاة» آمده کلمه تأویل ذکر شده است و معنای تأویل این است که گروه باغی اجتهاد کرده و با اجتهاد طغیان نموده است که اجتهاد حجت شرعی است و در نتیجه عملشان فسق و گناه نیست اگرچه اجتهادشان خطا و طغیانشان بغی است. این تأویل در مورد خوارج صادق است زیرا علی (ع) را کافر و جنگ با او را وظیفه شرعی می دانستند ولی در مورد اصحاب جَمَل و صفین صادق نیست چون آنان می دانستند به ناحق با علی (ع) می جنگند. علمای عامه که به اصل بی دلیل «الْصَّحَابَةُ كُلُّهُمْ عُدُولٌ» ملتزم اند دیده اند اگر طغیان اصحاب جَمَل و صفین فسق و گناه باشد با اصل مزبور سازگار نیست از این رو قید تأویل را در تعریف «بغاة» آورده اند تا بگویند، اصحاب جَمَل و صفین تأویل و اجتهاد داشتند و جنگ با علی را وظیفه شرعی می دانستند، بنابراین، عدالتشان خدشه دار نمی شود. عامه برای حفظ اصل بی دلیلشان این را گفته اند، ولی آنچه خلاف انتظار است این است که شیخ طوسی نیز همین شرط را در تعریف «بغاة» آورده و می فرماید: «شرط سوم برای بغاة این است که بر مبنای تأویل و اجتهاد جایز نزد خود از امام جدا شده و مخالفت کنند، و اگر بدون تأویل جدا شوند قطاع الطريق به شمار می روند و حکم آنان حکم محاربین است.^۱»

۱. مبسوط شیخ طوسی، ج ۷، ص ۲۶۵.

می‌دانیم که شیخ طوسی همهٔ صحابه را عادل نمی‌داند و نیازی ندارد که اصحابِ جَمَل و صفین را از فسق و گناه تطهیر کند، با این وصف در اینجا با فقهای عامه همصدا شده و تأویل را از شرایط بُغَاة ذکر کرده است. این کار چه توجیهی دارد؟ ما برای این کار توجیهی سراغ نداریم جز اینکه چون میان فقهای عامه و خاصه مبادلهٔ فرهنگی وجود داشته است در بسیاری از موارد، فقه شیعه با فقه عامه هماهنگ نوشته می‌شده است و چون فقه عامه بر حوزه‌ها مسلط بوده، فقه شیعه از فقه عامه متأثر شده، و اینجا یکی از مواردی است که شیخ طوسی هماهنگ با فقهای عامه قلم زده و فقه نوشته و در نتیجه در همان راهی رفته است که فقهای عامه رفته‌اند. این جمله از آیت‌الله بروجردی رضوان‌الله علیه معروف است که فرموده‌اند: «فقه شیعه حاشیه‌ای بر فقه عامه است.» فقهای عامه «بُغَاة» را در اصطلاح فقهی تعریف کرده و گفته‌اند: در «بُغَاة» سه شرط لازم است: ۱. باید گروه متشکلی باشند که جلوگیری از آنان جز با قدرت نظامی میسر نباشد؛ ۲. از سلطهٔ حکومت خارج شده باشند؛ ۳. دارای تأویل و اجتهاد باشند. البته هیچ‌یک از این سه شرط در آیهٔ بُغَاة نیامده است بلکه فقط متجاوز بودن یک گروه آمده که با مشخص شدن متجاوز باید با او جنگید تا به امر خدا بازگردد ولی فقها برای خود اصطلاحی درست کرده‌اند که طبق آن اصطلاح بحث می‌کنند و این سه شرط را برای بُغَاة اصطلاحی ذکر کرده‌اند، و شاید بدین سبب، اصطلاح درست کرده‌اند که هنگام طرح آیهٔ بُغَاة که جنگ میان دو گروه مسلمان را گوشزد می‌کند واقعهٔ جَمَل و صفین و نهروان در ذهن‌ها تداعی می‌شود، آنگاه فقهایی که همهٔ صحابه را عادل می‌دانند به فکر افتاده‌اند مسئله را طوری مطرح کنند که هم با آنچه در این سه واقعه اتفاق افتاده است مطابق باشد و هم عدالت اصحابِ جَمَل و صفین که از صحابه‌اند خدشه‌دار نشود، درحالی که حکم آیه کلی است و به واقعهٔ خاصی نظر ندارد.

اختلاف در شرط «باغی» بودن

فقهائى عامه و خاصه به گروهى باغى مى‌گویند که بر ضد حکومت طغیان کند، و این اخص از معنائى است که در قرآن آمده است. آنگاه فقهای شیعه به گروهى باغى مى‌گویند که بر ضد امام معصوم طغیان کند، و این اخص از معنائى است که فقهای عامه مى‌گویند، چون آنان قید عصمت را در امامى که بر ضد او طغیان مى‌شود نمى‌آورند، بلکه بعضى از آنان عدالت را هم شرط نمى‌دانند. ابن قدامه حنبلى در مَغْنَى مى‌گوید: «اگرکسى بر ضد امامى طغیان کند و او را مغلوب سازد و با شمشیر مردم را خاضع گرداند که اطاعت او را بپذیرند چنین کسى امام مى‌شود و طغیان بر ضد او و جنگ با او حرام است، به دلیل اینکه عبدالملک بن مروان بر ضد عبدالله بن زبیر طغیان کرد و او را کشت و بر بلاد و اهل آنها مستولى شد تا اینکه مردم با رغبت یا کراهت با او بیعت کردند، پس او امام شد و طغیان بر ضد وی حرام بود زیرا طغیان بر ضد او موجب دودستگى مسلمانان و ریختن خون آنان و از میان رفتن اموالشان مى‌شد، و کسى که بر ضد او قیام مى‌کرد مشمول قول رسول خدا مى‌شد، که فرمود: «کسى که بر امت من خروج کند درحالى که با هم متحدند با شمشیر گردنش را بزیند هرکس مى‌خواهد باشد»^۱.

قاضى ابوبکر بن العربى نیز نظرى شبیه نظر ابن قدامه دارد و مى‌گوید: «قیام حسین بن علی بر ضد یزید بغى بود و باغى به دستور اسلام باید سرکوب شود، بنابراین، حسین بر مبنای دین جدش کشته شد»، که ابن خلدون نظر او را بردود مى‌داند و مى‌گوید: «امامى که باغى به دست او سرکوب مى‌شود باید عادل باشد، و یزید فاسق بود و نباید به دستور او با حسین بن علی مى‌جنگیدند، و حسین بر مبنای اجتهاد عمل کرد و بر حق بود، و او شهید و مثاب است»^۲.

۱. مغنى ابن قدامه، ج ۱۰، ص ۵۳.

۲. مقدمه ابن خلدون، ص ۲۱۷.

چقدر فاصله است میان قول فقهای شیعه که عصمت را در امامی که بر ضد او طغیان می شود شرط تحقق بغی می دانند و میان قول ابن قدامه و قاضی ابن العَرَبی که قیام بر ضد عبدالملک بن مروان و یزید بن معاویه را بغی می شمارند! و این مصداق بارزی از افراط و تفریط است که هیچ کدام مورد قبول نیست، زیرا اینکه گفته می شود، امامی که بر ضدش شورش می شود باید معصوم باشد تا بغی تحقق یابد افراط است و دلیلی بر این مطلب نداریم، و قبلاً توضیح داده ایم که فقهای شیعه کلمه «عادل» را که در روایات، شرط امام دانسته شده است با معصوم تطبیق کرده اند که این تطبیق صحیح نیست، و اینکه گفته می شود، قیام بر ضد امام فاسقی مانند عبدالملک بن مروان و یزید بن معاویه بغی محسوب می شود تفریط است و همان طور که ابن خلدون هم گفته است قیام بر ضد امام عادل بغی محسوب می شود نه بر ضد امام فاسق. بنابراین، راه اعتدال این است که شورش مسلحانه بر ضد امام عادل بغی محسوب می شود و روی این اصل اگر مثلاً در جمهوری اسلامی ایران که طبق قانون اساسی باید رهبرش عادل باشد بر ضد او طغیان مسلحانه ای به وجود آید این مصداق بغی است و باغی را باید با قدرت اسلحه به امر خدا بازگردانید.

آیا قیام بر ضد امام ظالم مجاز است؟

عبدالقادر عوده می نویسد: «با اینکه عدالت از شروط امامت است رأی راجح در چهار مذهب فقهی عامه و شیعه زیدیه این است که قیام بر ضد امام فاسق و فاجر جایز نیست؛ اگرچه قیام برای امر به معروف و نهی از منکر باشد، زیرا قیام بر ضد حکومت عاده موجب بروز منکراتی بزرگ تر از منکراتی که حاکم در آن واقع است می شود، و از این رو در این مورد نهی از منکر جایز نیست زیرا از شرایط نهی از منکر این است که نهی اسباب منگری بزرگ تر از آنچه از آن نهی می شود فراهم نکند، مانند ایجاد فتنه ها و ریختن خون ها و گسترش

فساد و اضطراب بلاد و گمراه کردن مردم و متزلزل شدن امنیت و ویران ساختن نظام، و هرچند قاعده این است که امت حق دارد امام فاسق را به علت فسقش از امامت خلع کند ولی رأی فقها این است که اگر خلع او موجب فتنه می شود وی را عزل نکنند»^۱.

در اینجا توجه فقهای چهار مذهب فقهی عامه را به قاعده عقلایی اهم و مهم جلب می کنیم که طبق این قاعده همیشه اهم مقدم بر مهم است، و اهم چیزی است که در مقایسه با مهم ارزش بیشتری دارد. حالا باید بدانیم درجایی که امید پیروزی هست قیام بر ضد زمامدار ستمگر بیشتر ارزش دارد یا عدم قیام؟ آنجا که امید پیروزی بر زمامدار ستمگر هست باید میان آنچه در قیام بر ضد او از دست می رود و آنچه به دست می آید مقایسه کرد و طوری عمل نمود که با تحمل زبانی کمتر نتیجه ای بهتر گرفته شود. اگر پیروزی حاصل شود آنچه به دست می آید بسیار با ارزش تر است از آنچه از دست می رود. ولی چیزی که ممکن است ایجاد تردید کند این است که آنچه از دست می رود حتمی است و آنچه به دست می آید یعنی پیروزی، احتمالی است، در این صورت آیا عقلایی است که زیان حتمی را تحمل کنیم به امید نتیجه احتمالی؟ ولی در اینجا باید به چند نکته توجه کرد.

نکته اول: با مسلط بودن زمامدار ستمگر اگر قیام بر ضد او انجام نشود همان قدر از خسارت که لازمه قیام است یا بیشتر از آن به دست او به طور پیگیر بر مردم وارد می شود چون او مرتب بی گناهان را می کشد و اموال شخصی مردم و نیز بیت المال را به غارت می برد و ارزش های معنوی را پایمال می کند، و در این صورت مردم با عدم قیام بر ضد او هم از پیروزی مورد انتظار محروم و هم از ناحیه او به طور مستمر متحمل تحقیرها و خسارت های معنوی و مالی و جانی می شوند و جامعه همچنان در اسارت ظلم باقی

می‌ماند. آیا عقلایی است که جامعه خسارت‌های حتمی مادی و معنوی را به‌طور مستمر تحمل کند از ترس اینکه مبدا بر اثر قیام بر ضد ظالم خسارت‌هایی بر او وارد شود؟ البته نه. فقهای عامه از بیم حدوث منکرات قیام بر ضد زمامدار ستمگر را منع و در نتیجه مردم را به تحمل منکرات حاکم ظالم دعوت می‌کنند! آیا این راه صحیحی است و اسلام آن را تصویب می‌کند؟

نکته دوم: گروه قیام‌کننده بر ضد زمامدار ستمگر مدافع است نه مهاجم زیرا این زمامدار ستمگر است که با هجوم همه‌جانبه به ارزش‌های مادی و معنوی جامعه مردم را اسیر خود کرده است و خون بی‌گناهان را می‌ریزد و با ایجاد اختناق و سلب آزادی‌ها بر سرنوشت مردم به ناحق مسلط شده و از همه حقوق انسانی محروم‌شان کرده است. بنابراین، گروه قیام‌کننده بر ضد زمامدار ستمگر می‌خواهد از حقوق خود و جامعه دفاع کند و آنچه را به ناحق از او سلب کرده‌اند به‌دست آورد و این کار مشروع و ممدوح و حق طبیعی هر انسان است.

نکته سوم: انسان مؤمن معتقد است آنچه را در قیام مخلصانه خود بر ضد زمامدار ستمگر از دست می‌دهد عوض آن را از خدا دریافت می‌کند، بنابراین، هیچ‌گونه خسارت جبران‌نشدنی بر گروه قیام‌کننده مؤمن وارد نمی‌شود، و مؤمن مجاهد در انتظار «اِحْدَى الْحُسْنَيْنِ» به‌سر می‌برد یا پیروزی در دنیا یا سعادت شهادت در آخرت.

نکته چهارم: گروه قیام‌کننده در شرایط مساعد با امید پیروزی حرکت بانشاط خود را بر ضد زمامدار ستمگر شروع می‌کند و به آن ادامه می‌دهد. نفس این حرکت دارای تقدس است زیرا به منظور ریشه‌کنی ظلم و فساد شروع می‌شود، آنگاه اگر به پیروزی برسد گروه قیام‌کننده، هم وظیفه خود را انجام داده و هم به هدفش که از میان بردن ظلم و فساد بوده رسیده است، و اگر به پیروزی نرسد نزد وجدان خود و وجدان جامعه سربلند است که وظیفه

اخلاقی و اجتماعی خود را که دفاع از مظلوم است انجام داده است، پس در هیچ حالی بازنده نیست زیرا آنچه را از دست داده است عوض آن را همراه با اجر جهاد از خدا دریافت می‌کند، و در دنیا نیز نام نیکی به یادگار می‌گذارد و در دل‌ها جای می‌گیرد و این خود سرمایه معنوی با ارزشی است که در قرآن کریم به نام لسانِ صدق یاد شده و ابراهیم خلیل آن را از خدا درخواست کرده است. «وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ^۱»، «و برای من ذکر خیری در میان آیندگان قرار ده».

اینها چهار جنبه مثبت است که در حرکت گروه قیام‌کننده بر ضد زمامدار ستمگر وجود دارد و در عدم قیام وجود ندارد. حالا گروهی که قیام نمی‌کند به تصور اینکه قیامش موجب منکراتی بیش از آنچه حاکم ظالم انجام می‌دهد می‌شود، فرض می‌کنیم این تصورش صحیح و هدفش مقدس و مهم باشد ولی بی تردید تقدس و ارزش این هدف به پایه تقدس و ارزش قیام با چهار مزیتی که دارد نمی‌رسد، بنابراین، ارزش قیام و هدف آن بیش از ارزش عدم قیام و هدف آن است و باید گفت: هدف قیام اهم از هدف عدم قیام است؛ خصوصاً با توجه به اینکه مقصد اصلی قیام آزاد کردن اسلام از اسارت اشرار است، و اینجاست که قاعده اهم و مهم حاکم می‌شود که اهم همیشه مقدم بر مهم است، و فقهای مذهب‌های فقهی عامه باید به این قاعده توجه کنند و مهم را بر اهم مقدم ندارند.

ضمناً در اینجا سؤالی به ذهن می‌آید که آیا این فقهای چهارمذهب و شیعیان زیدی گرفتار تقیه و تحت تأثیر جو اختناق و تمایلات زمامداران ستمگر زمان نبوده‌اند که گفته‌اند: رأی راجح عدم جواز قیام بر ضد حاکم ظالم است اگر چه برای امر به معروف و نهی از منکر باشد؟ چنین احتمالی را نمی‌توان نفی کرد.

حدیث رسول الله در مقابل رأی فقها

حدیثی است از رسول خدا (ص) به روایت امام حسین (ع) که درست در مقابل رأی راجح این فقها قرار داد و قیام بر ضد حاکم ظالم را واجب می‌داند بدین شرح:

امام حسین (ع) در مقابل حرب بن یزید و نیروهایش خطاب به آنان می‌گوید: «ای مردم! همانا رسول خدا (ص) فرمود: 'هرکس زمامدار ستمگری را ببیند که به حرمت‌های خدا تجاوز می‌کند و پیمان خدا را می‌شکند و مخالف سنت پیغمبر عمل می‌کند و با بندگان خدا براساس گناه و ظلم رفتار می‌کند و برای تغییر روش او با کردار و گفتار اقدام نکند بر خدا لازم است او را به همان جایی ببرد که آن زمامدار ستمگر را می‌برد'. آگاه باشید که این عمال حکومت پیروی از شیطان را برنامه کار خود قرار داده و اطاعت خدا را رها کرده و فساد را ظاهر ساخته و حدود خدا را تعطیل کرده و بیت‌المال را به خود اختصاص داده و حرام خدا را حلال و حلال او را حرام کرده‌اند و من از هرکس شایسته‌ترم که این وضع ظالمانه را تغییر دهم^۱...»

امام حسین (ع) در اینجا دلیل قیام خود را بیان کرده و روشن ساخته است که چون عمل به سخن پیغمبر (ص) لازم بوده است برای تغییر روش ظالمانه حکومت حرکت کرده است. آیا اینگونه حرکت اصلاحی بغی و ظلم شمرده می‌شود و صاحب آن باغی است که به حکم اسلام باید سرکوب شود؟ قاضی ابوبکر بن العَرَبی که می‌گوید: «حسین طبق شرع جدش کشته شد» چگونه فکر می‌کند؟ و آیا فقهای چهار مذهب و شیعه زیدیه که رأی راجح آنان عدم جواز قیام بر ضد زمامدار فاسق و فاجر است درجایی که زمامدار ظالمی را نتوان با نصیحت و ارشاد به راه راست آورد برای رفع ظلم و تجاوز او چه پیشنهادی دارند که با آن بتوان دستگاه ظلم را برچید؟ اگر مردم بر ضد

۱. تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۰۴، در حوادث سال ۶۰ هجری.

او قیام کنند و از فرد لایقی مانند امام حسین (ع) که خود نیز مورد ستم واقع شده است بخواهند رهبری قیام را بپذیرد و او چنین کند؛ آیا ماهیت این حرکت ماهیت بغی و تجاوز است که باید با قدرت اسلحه سرکوب شود؟ می دانیم که چون باغی متجاوز است، خدا دستور داده است با او بجنگید تا به امر خدا باز گردد و توبه کند، حالا اینگونه حرکت را با چه معیاری می توان بغی و تجاوز شمرد و رهبر آن را باغی نامید و سرکوبی او را واجب و طبق شرع اسلام دانست؟

اگر امام حسین پیروز می شد و اسلام و مسلمانان را از ظلم و فسق یزید نجات می داد و با تشکیل حکومت اسلامی برای مردم به جای اختناق و ظلم و استبداد، آزادی و عدالت و مردم سالاری می آورد آیا باز هم افرادی مانند قاضی ابن العَرَبی می گفتند: «او باغی و متجاوز و مستحق سرکوبی است» یا چون از نظر نظامی پیروز نشده و با شمشیر ظلم خونش به زمین ریخته است اینگونه افراد می خواهند برای این عمل ظالمانه حکومت توجیهی درست کنند که می گویند: «او طبق شرع جدش کشته شد»؟

آیا «بُغاة» ضامن نفوس و اموال تلف شده اند؟

یکی از بحث های حقوقی در اینجا این است که آیا ضامن نفوس و اموالی که به دست «بُغاة» طی جنگ از طرف مقابل تلف می شود به عهده آنان است یا نه؟ امام شافعی می گوید: «ضامن به عهده بُغاة» نیست به دو دلیل؛ دلیل اول اینکه، در آیه «بُغاة» ذکری از این ضامن نشده است. دلیل دوم اینکه، حضرت علی (ع) با بُغاة که اهل تأویل بودند جنگید و ضامن نفوس و اموال را به عهده آنان نگذاشت.، آنگاه شافعی می گوید: «گوینده ای به من گفت: «چرا تو در مورد نفوس و اموالی که بُغاة در جنگ از گروه مقابل تلف می کنند ضامن را به عهده آنان نمی دانی ولی اگر کسی از روی تأویل کسی را کشت یا مالی را تلف کرد ضامن نفس و مال را به عهده او می گذاری؟» به او گفتم: من می بینم

خدا فرموده است: «کسی که به ستم کشته شود برای ولی او سلطه‌ای قرار داده‌ایم، پس نباید در کشتن زیاده‌روی کند.»، «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ» (اسراء، ۳۳). به حکم این آیه من ضمان نفس را به عهده قاتل گذاشتم، و از طرفی خدا در آیه بُغَاة جنگ با آنان را ذکر کرده ولی در میان طرفین قصاص را ذکر نکرده است، بدین سبب من گفتم: ضمان نفوس بر عهده بُغَاة نیست، بنابراین، قصاصی که در قرآن هست مربوط به جایی است که قتل به دست گروه متشکل اهل تأویل واقع نشده باشد مانند قتل علی (ع) به دست ابن ملجم که امام قتل او را به عنوان قصاص مجاز دانست.^۱

ولی این استدلال شافعی قابل قبول نیست زیرا اینکه می‌گوید: «چون در آیه بُغَاة ذکری از این ضمان نشده است ضمان به عهده بُغَاة نیست»، باید گفت، عدم ذکر ضمان در آیه دلیل بر عدم ضمان نیست، چون آیه فقط در مقام این بوده که بگوید: «باید با بُغَاة جنگید تا به امر خدا باز گردند»، و به عبارت دیگر؛ آیه تنها می‌خواسته است با بغی «بُغَاة» برخورد کند نه چیز دیگر، بنابراین، درباره ضمان یا عدم ضمان «بُغَاة» سکوت کرده، نه آن را نفی و نه اثبات می‌کند، پس برای نفی یا اثبات آن باید به دلیل‌های دیگر رجوع کرد، و اطلاق آیه «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا» (اسراء، ۳۳) اقتضا دارد ضمان خون‌هایی که از گروه مبنی علیه و مظلوم ریخته می‌شود به عهده گروه باغی باشد یعنی هر فرد از گروه باغی که فردی از گروه مظلوم و مبنی علیه را بکشد ضامن خون اوست و وارثان مقتول می‌توانند احقاق حق کنند، و دلیلی نداریم که حضرت علی (ع) اولیای شهدای جنگ جَمَل و صفین را از احقاق حق محروم کرده باشد، و این ظلم بزرگی است که نفوس و اموال گروه مظلوم از میان برود و از احقاق حق آنان جلوگیری شود. علاوه بر این، نفوس و

اموالی که گروه باغی قبل از جنگ و بعد از آن از گروه مبغی علیه تلف می‌کنند بدون شک ضمان دارد، آیا معقول است جنگ گروه باغی بر ضد مظلوم که خود یک تجاوز است موجب عدم ضمان شود و بدین‌گونه متجاوز امتیاز دریافت کند؟

شیخ طوسی در این مسئله می‌فرماید: «اگر در حال جنگ، گروه باغی از گروه مبغی علیه نفس یا مالی را تلف کند ضامن است، ولی اگر گروه مبغی علیه در جنگ نفس یا مالی را از گروه باغی تلف کند بدون اختلاف ضامن نیست»^۱.

عَلَامَةُ حَلِّی نیز در این باره می‌فرماید: «اموالی را که اهل عدل در حال جنگ از گروه باغی تلف می‌کنند ضامن نیستند زیرا اهل عدل مأمور به جنگ با «بَغَاة» هستند و بدون اختلاف ضامن چیزی که ثمره جنگ است نمی‌شوند، زیرا ابوبکر به مردمی که با آنان جنگید بعد از آنکه توبه کردند گفت: «شما باید دیه کشتگان ما را بدهید ولی ما دیه کشتگان شما را نمی‌دهیم» و نیز آنان دو گروه از مسلمانانند اهل حق و اهل باطل و صحیح نیست که در عدم پرداخت غرامت با هم مساوی باشند؛ اما اموالی را که اهل عدل قبل از جنگ یا بعد از آن از اهل بغی تلف می‌کنند ضامن هستند چون آنها را به ناحق تلف کرده‌اند؛ و اگر اهل بغی پیش از جنگ یا بعد از آن مال اهل عدل را تلف کنند به اجماع ضامن آن‌اند، اما مال یا نفسی را که اهل بغی در حال جنگ از اهل عدل تلف می‌کنند به فتوای ما ضامن هستند به دلیل آیه‌ای که می‌گوید: «جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» (شوری، ۴۰). و نیز آنها نفوس و اموال محترمی است که به ناحق و بدون ضرورت تلف شده‌اند، پس ضمان آنها لازم است، مانند نفوس و اموالی که در غیر جنگ تلف شده‌اند، و ابوحنیفه و احمد بن حنبل و شافعی گفته‌اند: «اهل بغی

۱. خلاف شیخ طوسی، ج ۳، ص ۱۶۴.

نفوس و اموالی را که در حال جنگ از اهل عدل تلف می‌کنند ضامن نیستند» زیرا از حضرت علی (ع) نقل نشده است که احدی از اصحاب جَمَل و صفین را ضامن آنچه در جنگ به دست ایشان تلف شده، کرده باشد.^۱

آنچه شیخ طوسی و علامه حلی فرموده‌اند صحیح است و باید گفت، ضمان نفوس و اموالی که «بغاة» در حال جنگ از گروه مبغی علیه تلف می‌کنند به عهده آنان است، و در خود آیه نیز اشاره‌ای به این مطلب شده است که می‌فرماید: «إِنْ فَاثَتْ فَاصِلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ» یعنی «اگر بغاة به امر خدا بازگشتند میان دو گروه با عدالت اصلاح کنید» و اصلاح با عدالت طبعاً به معنای این است که بعد از توقف جنگ گروه مبغی علیه که مورد ظلم واقع شده است دادخواهی می‌کند و می‌گوید: «نفوس و اموالی که در جنگ به دست گروه ظالم از ما تلف شده است باید جبران شود زیرا گروه باغی ظالمانه با ما جنگیدند و افرادی را از ما کشتند و اموالی را از ما تلف کردند و باید در این باره عدالت اجرا شود». بدیهی است که عدالت اقتضا دارد آنچه به ناحق از گروه مظلوم تلف شده است جبران شود یعنی اگر کسی کشته شده است قاتلش به قتل برسد یا دیه بپردازد و اگر مالی از میان رفته است، غرامتش به مظلوم پرداخت شود. امام شافعی نیز به این مطلب توجه داشته و با اینکه فتوا به عدم ضمان گروه باغی می‌دهد سخنی بدین مضمون می‌گوید: «مَحْتَمَلٌ أَنَّ قَوْلَ خُذُوا فَاثَتْ فَاصِلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ» به این معنی باشد که اگر کاری کرده‌اند که حکم لازم دارد میانشان به عدالت حکم کنید و حکم به عدالت یعنی حقی که بعضی از مردم بر بعضی دارند به آنان داده شود، و در این صورت باید گروه باغی ضمان نفوس و اموالی را که در جنگ از گروه مبغی علیه تلف کرده است به عهده بگیرد و حق آنان را بدهد.^۲

۱. تذکرة علامة حلی، ج ۱، ص ۴۵۵، چاپ سنگی.

۲. کتاب امام شافعی، جزء ۴، ص ۲۱۴.

آنچه امام شافعی به عنوان احتمال ذکر کرده است مدلول ظاهر آیه است، و ما نمی‌دانیم چرا شافعی برخلاف آن فتوا داده است با اینکه آن را رد نمی‌کند؟ چه مرجحی برای عدم ضمان وجود داشته است که شافعی آن را اختیار کرده است؟ به نظر می‌رسد اینکه گفته می‌شود: «در جنگ‌های میان اصحاب پیامبر ضمانی بر عهده کسی از بَغَاة گذاشته نشد.» در ذهن او جا گرفته و بر مبنای آن فتوا داده است و شاهدش این است که شافعی بلافاصله در همان صفحه از زُهری نقل می‌کند که او گفته است: «فتنه نخستین، صحابه رسول خدا را فراگرفت و در آن خون‌هایی ریخته و جراحت‌هایی وارد و اموالی تلف شد ولی ضمان نفوس و اموال و جراحت‌ها بر عهده کسانی که بر وجه تأویل اقدام به بغی و تجاوز کردند گذاشته نشد.» آنگاه او می‌گوید: «به نظر ما مطلب همان‌طور است که زُهری گفته است و در آن فتنه خون‌هایی ریخته شد که در بعضی موارد قاتل و مقتول شناخته شدند و اموالی تلف شد ولی هنگامی که جنگ آرام و حکم بر آنان جاری شد ما سراغ نداریم کسی دیگری را قصاص نفس کرده یا غرامت مالی از کسی گرفته شده باشد».

اگر امام شافعی مورد مشخصی را نشان می‌داد و می‌گفت: «فلان شخص می‌خواست قاتل پدرش را که به دست فلان کس از گروه باغی در جنگ کشته شده بود قصاص کند یا دیه مقتول را بگیرد ولی حضرت علی (ع) یا دیگر صحابه او را منع کردند و گفتند، ضمان نفوس و اموال تلف شده در جنگ به دست بَغَاة ساقط است» این یک دلیل فقهی بر سقوط ضمان بود، ولی صرف اینکه بگوید: «در تاریخ نیافته‌ایم که ضمان نفوس و اموال به عهده گروه باغی گذاشته شده باشد» برای اثبات مدعایش کافی نیست، زیرا اولاً، نیافتن، دلیل نبودن نیست چون ممکن است ضمان را به عهده گروه باغی گذاشته باشند ولی برای ما نقل نشده باشد، و ثانیاً، عدم ضمان، حکم فقهی است و حکم فقهی دلیل فقهی می‌خواهد، و آنچه شافعی بیان کرده است دلیل فقهی نیست بلکه عدم اطلاع از گذاشتن ضمان به عهده باغی است و

عدم اطلاع عدم ضمان را ثابت نمی‌کند.

ما از امام شافعی می‌پرسیم که اگر کسی از اولیای شهدای جنگ جَمَل یا صفین به حضرت علی (ع) می‌گفت: «پدر من در جنگ به دست فلان کس از گروه باغی کشته شده است و من می‌خواهم احقاق حق کنم» آیا امام او را از احقاق حق محروم می‌کرد؟ شکی نیست که قاتل، باغی و ظالم بوده است، و شکی نیست که مقتول، مظلوم کشته شده است، و شکی نیست که آیه «وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا» شامل او می‌شود، آیا تصور امام شافعی این است که با این وصف امام علی (ع) ولی مقتول مظلوم را از احقاق حق منع می‌کرد؟ هرگز نمی‌توان به چنین مطلبی ملتزم شد.

لزوم مناظره با «بُغَاة» قبل از جنگ

شیخ طوسی می‌فرماید: «در هر مورد که حکم به باغی بودن بُغَاة می‌شود جنگ با آنان جایز نیست مگر بعد از آنکه امام نماینده‌ای بفرستد تا با آنان مناظره کند و به ایشان بگوید: «چه چیزی موجب ناخشنودی‌شان شده است؟» پس اگر حق می‌گویند آنچه می‌خواهند به آنان بدهد، و اگر برایشان شبهه‌ای پیش آمده است رفع شبهه کند، پس وقتی که واقعیات را برایشان بیان کرد، اگر برگشتند که مطلوب حاصل شده است، و اگر برگشتند با آنان بجنگد، و اینکه گفتیم، قبل از جنگ مناظره با «بُغَاة» واجب است دلیلش این است که خدا در آیه «بُغَاة» قبل از امر به جنگ امر به صلح کرده و فرموده است: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا...»^۱.

در ارتباط با سخنان شیخ طوسی چند مطلب را گوشزد می‌کنیم.

مطلب اول: لزوم مناظره و مذاکره با گروه باغی قبل از اقدام به جنگ طبق سیاست کلی اسلام در مسئله صلح و جنگ است. اسلام صلح را یک اصل

بنیادی می‌داند و جنگ را یک حالت اضطراری، و بر این اساس، لازم می‌داند که طرفین قبل از هرگونه اقدام نظامی در جست‌وجوی راه‌حل سیاسی باشند که در صورت امکان از جنگ جلوگیری شود، آنگاه اگر از راه مذاکره و مناظره مشکل حل نشد چاره‌ای جز اقدام به جنگ باقی نمی‌ماند، در این صورت نیز لازم است اهل حق اقدام به جنگ نکنند تا اهل باطل شروع کنند، چون شروع‌کننده متجاوز و جنگ طلب شناخته می‌شود و همه او را محکوم می‌کنند و اهل حق نباید کاری انجام دهند که نزد افکار عمومی محکوم شوند. حضرت علی (ع) در صفین قبل از شروع جنگ به اصحابش فرمود: «شما جنگ با دشمن را شروع نکنید تا آنان شروع کنند، بحمدالله شما دارای حجت هستید و خودداری شما از شروع به جنگ حجت دیگری است از شما بر آنان»، «لَا تَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى يَبْدُؤَكُمْ فَإِن كُمْ بِحَمْدِ اللَّهِ عَلَى حُجَّةٍ وَ تَرَكْكُمْ إِنَاهُمْ حَتَّى يَبْدُؤَكُمْ حُجَّةٌ أُخْرَى لَكُمْ عَلَيْهِمْ»^۱.

مطلب دوم: اینکه شیخ فرمود: «چون خدا در آیه «بُغَاة» قبل از امر به جنگ امر به صلح کرده است باید امام قبل از جنگ نماینده بفرستد که با آنان مناظره کند» آیا مقصود شیخ این است که دستور «فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا» و «فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي» شامل دو طرف متخاصم نیز می‌شود یا مقصودش این است که چون خدا به مؤمنانی که درگیر نیستند دستور داده است میان دو گروه درگیر اصلاح کنند معلوم می‌شود مذاکره برای صلح قبل از جنگ امری مطلوب است و این از طرفین متخاصم نیز ساخته است، پس باید چنین کنند، و در حقیقت ملاک امر به اصلاح در مورد دو گروه متخاصم وجود دارد، و وجود ملاک، منشأ حکم عقل به لزوم مذاکره برای اصلاح شده و در اینجا قاعده «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» حاکم می‌شود؟»

به نظر می‌رسد مقصود شیخ وجه دوم باشد، زیرا خطاب در آیه «بُغَاة» به

مؤمنانی است که شاهد درگیری دو گروه از مسلمانان اند که اول باید برای اصلاح میان آنان اقدام کنند و اگر یک گروه به صلح عادلانه راضی نمی شود و قصد بغی و تجاوز به گروه دیگر دارد با گروه باغی بجنگند. بنابراین، خطاب «فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا» و «فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي» متوجه کسانی است که بیرون معرکه اند و نسبت به دو گروه درگیر دو وظیفه دارند، یکی اصلاح و دیگری جنگ با گروه باغی. بر این اساس، خطاب های آیه «بُغَاة» شامل دو گروه متخاصم نمی شود.

مطلب سوم: مشروعیت جنگ با «بُغَاة» و مضمحل کردن آنان بر چه اصل عقلی یا حقوقی ای استوار است؟ گاهی «بُغَاة» تأویل و اجتهاد دارند مانند خوارج که جنگ با امام علی (ع) را وظیفه شرعی خود می دانستند، به فرض در اجتهاد خود اشتباه کرده باشند ولی جنگ را به عقیده خود طبق وظیفه شرعی انجام می دهند، به چه دلیل مستحق سرکوبی و نابودی هستند؟

در اینجا توجه به این نکته لازم است که در خود آیه «بُغَاة» به یک اصل عقلی و حقوقی اشاره شده است که لزوم سرکوبی «بُغَاة» بر آن اصل استوار است، در آیه شریفه آمده است: «فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ» در اینجا لزوم جنگ با «بُغَاة» تعلیق بر وصف بغی شده است و تعلیق حکم بر وصف مشعر به علیت و صف برای حکم است و معنایش این است که علت و جوب جنگ با «بُغَاة» بغی و تجاوز آنان است، و اینکه آنان از روی عقیده می جنگند واقعیت را تغییر نمی دهد زیرا آنچه از آنان صادر می شود ظلم و تجاوز است، آن هم تجاوز به یک امت، یعنی امتی که به رهبر خود رأی داده و می خواهند تحت رهبری او زندگی کنند، پس گروه باغی با یک امت منسجم که با رأی به رهبرش راه خود را انتخاب کرده است روبه رو می شود و می خواهد با ظلم و تجاوز امتی را مضمحل کند؛ بنابراین، ظلم و تجاوز گروه هایی مانند خوارج تنها ظلم به امام نیست بلکه ظلم به کل امت اسلامی است.

فرض این است که اگر «بُغاة» دست از بغی بردارند غائله تمام می شود و آرامش به جامعه باز می گردد، پس منشأ اصلی فتنه بغی «بُغاة» است، حالا آیا عادلانه است این گروه که کانون شر و فتنه اند آزاد گذاشته شوند تا نظام جامعه را درهم بریزند و حقوق امتی را پایمال کنند؟ عقل فطری هر انسانی حکم می کند که باید جلوی تجاوز گرفته شود، و نیز عقل فطری حکم می کند که هر فرد یا جمعیتی که مورد تجاوز واقع می شود هم حق و هم وظیفه دارد که در برابر ظلم و تجاوز بایستد و برای رفع شر ظالم از خود دفاع کند، بنابراین، دستور جنگ با «بُغاة» بر یک اصل عقلی و حقوقی استوار است. حال اگر در این جنگ دفاعی، جاهلانی که جنگ با امام و امت را وظیفه خود می دانند سرکوب و مضمحل می شوند آنان قربانی جهل مرکب و عمل تجاوزکارانه خود شده و خود مسئول عمل خویش اند.

فصل ۳

اُسرای جنگ

یکی از مباحث جهاد مسئله اُسرای جنگ است که فقها در بحثی مستقل به آن می‌پردازند. و لازم است ما نظر اسلام را در این باره بدانیم.

قبل از هر چیز باید دانست که نظر کلی اسلام درباره اُسرای جنگی به عنوان انسان‌های گرفتار، نظر لطف و عنایت و دلسوزی است. در قرآن کریم برای دلجویی و ترمیم دل شکستگی اُسرا خطاب به رسول گرامی (ص) آمده است: «ای پیامبر! به اسیرانی که در دست شما گرفتارند بگو اگر خدا در قلب شما نیکی و خیری سراغ داشته باشد در عوض آنچه از دست داده‌اید چیزی بهتر و باارزش‌تر به شما می‌دهد و گناهاتان را می‌بخشد و خدا بخشنده و مهربان است.»، «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ إِنَّ يَعْلَمَ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِيكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَ يَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (انفال، ۷۰).

لحن این آیه لحن خیرخواهی و ترحم و درعین حال، ارشاد و هدایت است و می‌گوید ای رسول رحمت! به اسیران بگو خدا با قلب شما کار دارد و اگر در

قلبتان پاکی و نیکی وجود داشته باشد هم در دنیا در مقابل آنچه از دست داده‌اید به شما عوضی بهتر می‌دهد و دنیایتان را آباد می‌کند و هم در آخرت گناهاتتان را می‌آمرزد و شما را مجازات نمی‌کند، چون خدا آمرزنده و صاحب رحمت است.

از این آیه پیداست که قرآن کریم به اسیران به عنوان انسان‌های قابل ترحم و درعین حال سزاوار هدایت و ارشاد نگاه می‌کند. بدیهی است که این لحن مودت‌آمیز و دلسوزانه در نرم کردن دل آنان و جذبشان به سوی اسلام تأثیری بسزا دارد. و از اینجاست که باید گفت، اسلام با فتح قلب‌ها جهانی و ماندگار شد، نه با فتح سرزمین‌ها؛ و از این پس نیز راه پیشرفت آن فقط فتح قلب‌ها خواهد بود، نه چیز دیگر.

آزادی اُسرا از روی احسان یا با فدیة

بحث مهمی که در اینجا هست این است که از نظر مقررات اسلامی سرانجام کار اسیران چیست و با آنان چه باید کرد؟

آیه ۴ از سوره محمد سرنوشت اسیران جنگ را بدین‌گونه رقم زده است که آنان باید آزادی خود را بازببند بدین‌صورت که یا از روی احسان و بدون هیچ عوضی و یا در برابر عوض رها شوند که ممکن است آن عوض، مادی باشد و یا مبادله با اسیران مسلمان. این آیه می‌گوید: «وَقَتَّىٰ كَمَا يَأْكُلُونَ مِنْ ثَمَرِهِمْ بِمَا كَفَرُوا» «فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْبَتْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا لَوَاتِقًا فَمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ...».

چنانکه روشن است این آیه سرنوشت نهایی اُسرا را آزادی آنان دانسته است که یا بی عوض آزاد می‌شوند و یا در برابر عوض.

در اینجا توجه به این نکته لازم است که در این آیه نه از کشتن اُسرا سخن

رفته است و نه از بردگی آنان با اینکه آیه در مقام بیان حکم اَسْرَا از نظر مقررات اسلامی بوده است که بالاخره با آنان چه باید کرد؟ با این وصف از کشتن اَسْرَا یا بردگی آنان سخن نگفته است، و از اینجا است که کشتن اَسْرَا و یا به بردگی گرفتن آنان مورد تردید جدی قرار می‌گیرد و فتوایی که بعضی از فقها داده و گفته‌اند: «اگر اَسْرَا از اهل کتاب و مرد باشند یکی از چهار برنامه به دلخواه درباره‌شان اجرا می‌شود: یا بی‌فدیه آزاد می‌شوند و یا با فدیه و یا کشته می‌شوند و یا به بردگی درمی‌آیند، و اگر غیر اهل کتاب باشند یکی از سه برنامه اول درباره‌شان اجرا می‌شود ولی برده نمی‌شوند.^۱»، این فتوا نسبت به قتل اَسْرَا و بردگی آنان با توجه به مدلول آیه جداً مورد تردید است؛ خصوصاً قتل آنان، و از این رو حسن بصری و عطا و سعید بن جبیر قتل اَسْرَا را روا ندانسته و گفته‌اند: «در آیه مزبور فقط آزادی اَسْرَا بی‌فدیه یا با فدیه ذکر شده است نه چیز دیگر».^۲

معنای این سخن این است که چون آیه در مقام بیان احکام اَسْرَاست عدم ذکر قتل اَسْرَا در آن دلیل بر عدم جواز آن است. سخن این سه فقیه درباره قتل اَسْرَاست ولی آنچه درباره قتل اَسْرَا گفته‌اند درباره بردگی آنان نیز صدق می‌کند زیرا بردگی اَسْرَا نیز در آیه ذکر نشده است. خلاصه اینکه دلیل درستی برای جواز قتل اَسْرَا و بردگی آنان در دست نیست اگرچه گاهی چیزهایی به نام دلیل ذکر می‌شود و مثلاً ابن قُدامه برای اثبات جواز قتل اَسْرَا می‌گوید: «چون نصر بن حارث و عقیبة بن ابی مُعیط که از اَسْرَا جنگ بدر بودند به دستور پیامبر (ص) کشته شدند به این دلیل قتل اَسْرَا جایز است».^۳

ولی باید دانست که این دو تن به عنوان اسیر جنگی کشته نشدند بلکه به سبب جنایاتی که قبلاً در مکه مرتکب شدند و از ارکان فساد به شمار

۲. همان، ص ۴۰۱.

۱. مغنی ابن قُدامه، ج ۱۰، ص ۴۰۰.

۳. همان.

می‌رفتند به عنوان مفسد فی الارض کشته شدند. وقتی که نصر بن حارث از مُصْعَب بن عُمَیر پرسید: «چرا مرا می‌کشند؟» مصعب گفت: «تو ظالمانه با قرآن ضدیت می‌کردی و درباره آن ناروا می‌گفتی و بی‌رحمانه اصحاب پیامبر را عذاب می‌دادی، به این دلیل کشته می‌شوی»^۱، و هنگامی که عُقْبَة بن ابی مُعِیْط پرسید: «چرا باید من کشته شوم؟» رسول خدا (ص) فرمود: «به سبب دشمنی‌هایی که با خدا و رسول او می‌کردی»، و چون او کشته شد فرمود: «تو چه مرد بدی بودی که به خدا و رسول او و کتابش کفر می‌ورزیدی و پیامبرش را آزار می‌دادی، شکر خدا را که تو را کشت و با کشتن تو چشم مرا روشن کرد»^۲. می‌بینیم که در سخنان رسول اکرم (ص) و مُصْعَب بن عُمَیر فساد و افساد پیگیر این دو تن که از آتش افروزان اصلی جنگ بدر بودند دلیل قتلشان معرفی شده است نه اسارتشان. رسول گرامی از کشته شدن اسیر خوشحال نمی‌شود، بلکه از کشته شدن عناصر مفسد و غیر قابل اصلاح خوشحال می‌شود.

نظر اصحاب رأی درباره اُسرا

اصحاب رأی گفته‌اند: «اُسرا باید یا کشته شوند و یا به بردگی درآیند و آزاد کردن آنان بی‌فدیه یا با فدیه جایز نیست زیرا آیه «أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» (توبه، ۵) که دستور کشتن مشرکان را می‌دهد بعد از آیه «فَإِمَّا مَنًّا بَعْدَ وَإِمَّا فِدَاءً» (محمد، ۴) نازل شده است که دستور آزادی اُسرا را می‌دهد از این رو مدلول آن را نسخ می‌کند، و نیز عمر بن عبدالعزیز و عیاض بن عُقْبَة اُسرا را می‌کشند»^۳.

ولی این استدلال عقیم است زیرا آیه «أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» درباره مشرکان پیمان‌شکنی نازل شده است که آیات اول سورة توبه مربوط به

۲. مغازی، ج ۱، ص ۱۱۴.

۱. مغازی و القدی، ج ۱، ص ۱۰۶.

۳. مغنی ابن قدامة، ج ۱۰، ص ۴۰۱.

آنان است و چهار ماه مهلتشان داده است که روش خود را اصلاح کنند، و آیه آمد که «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» (توبه، ۵). یعنی «وقتی که این چهار ماه مهلت تمام شد اگر این مشرکان روش خود را اصلاح نکردند و همچنان به تجاوز ادامه دادند آنان را هر جا یافتید بکشید»، بنابراین، آیه مزبور مربوط به مشرکان خاصی است و به اُسراربطی ندارد، و به عبارت دیگر؛ موضوع این دو آیه با هم فرق دارد چون آیه سوره توبه درباره گروه خاصی از مشرکان است که پیمان خود را شکسته و تجاوز کرده‌اند، و آیه سوره محمد درباره اُسرای جنگ است چه مشرک باشند و چه اهل کتاب و چه مجوس و چه غیر اینها، از این رو در هر یک از این دو آیه حکم موضوع همان آیه بیان شده و با هم اصطکاک‌کی ندارند و آیه سوره توبه حکم آیه سوره محمد را نفی و نسخ نمی‌کند. اما استدلال به عمل عمر بن عبدالعزیز و عیاض بن عُقبه که گفته شد، اُسرا را می‌کشتند؛ به فرض صحت این نسبت، عمل این دو تن برای ما حجت نیست و ممکن است از روی اجتهاد خطا اینگونه عمل کرده باشند.

گرفتن فدیة ممنوع نبوده است

قبلاً معلوم شد که به مدلول آیه ۴ سوره محمد گرفتن فدیة از اُسرا در برابر آزاد کردنشان مجاز است، و در سیره رسول خدا(ص) نیز آمده است که آن حضرت بعضی از اُسرای جنگ بدر را در برابر فدیة آزاد کرد و فدیة بعضی از آنان این بود که هر یک به ده نفر از اطفال مسلمان خواندن و نوشتن بیاموزند و فدیة بعضی دیگر پول نقد بود، و از جمله آنان ابوعزیز برادر مُصعب بن عُمیر است که مادرش گفت: «من می‌خواهم بیشترین مبلغ فدیة را برای آزادی فرزندم بدهم» که چهار هزار درهم بود و او داد.^۱

با وجود اینکه بر طبق آیه «فَأَمَّا مَنْ بَعْدَ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ» (محمد، ۴) و سیره قطعی رسول اکرم (ص) گرفتن فدیة در برابر آزادی اُسرا از نظر مقررات اسلامی از اول مجاز بوده است، اکثریت قریب به اتفاق مفسران در تفسیر آیه «مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُمِثَّخَنَ فِي الْأَرْضِ»... (انفال، ۶۷) گفته‌اند: «در آغاز، گرفتن فدیة از اُسرا جایز نبود و اینکه از اُسرای جنگ بدر فدیة گرفتند کاری برخلاف حکم خدا انجام دادند، و آیه مزبور از این کار مذمت کرده است»، و آیه را بدین‌گونه تفسیر کرده‌اند که هیچ پیغمبری حق ندارد اسیرانی را در اختیار بگیرد که از آنان فدیة دریافت کند و باید اُسرا را قتل عام کند تا وقتی که قدرتش در زمین مستحکم و پابرجا شود، که طبق این تفسیر، طبعاً آیه مزبور با آیه «فَأَمَّا مَنْ بَعْدَ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ» تعارض پیدا می‌کند، زیرا این آیه گرفتن فدیة را مجاز دانسته و از این‌رو بعضی گفته‌اند، این آیه، آیه ۶۷ انفال را نسخ کرده است.^۱

این تفسیر برای آیه مزبور به نظر نگارنده تفسیری نادرست است که با کمال تأسف اکثریت عظیم مفسران آن را پذیرفته و در کتاب‌هایشان آورده‌اند، و ضرورت دارد که این مسئله به‌طور دقیق و همه‌جانبه بررسی شود.

نقد نظر مفسرین

کتاب‌هایی که نگارنده به آنها رجوع کرده و این تفسیر نادرست را برای آیه مزبور ذکر کرده‌اند از این قرارند:

۱. تفسیر طبری از محمد بن جریر طبری در گذشته به سال ۳۱۰ هجری قمری.
۲. تفسیر تبیان از شیخ الطائفة محمد بن حسن طوسی در گذشته به سال ۴۶۰ هجری قمری.
۳. تفسیر مجمع‌البیان از شیخ طبرسی در گذشته به سال ۵۴۸ هجری قمری.
۴. تفسیر کشاف از زمخشری در گذشته به سال ۵۲۸ هجری قمری.
۵. تفسیر قرطبی از محمد بن احمد خزرجمی قرطبی در گذشته به سال ۶۷۱ هجری قمری.

۱. تفسیر جلالین در تفسیر آیه مزبور.

۶. تفسیر کبیر امام فخر رازی در گذشته به سال ۶۰۶ هجری قمری.
۷. تفسیر بیضاوی در گذشته به سال ۶۸۵ هجری قمری.
۸. تفسیر ابن کثیر دمشقی در گذشته به سال ۷۷۴ هجری قمری.
۹. تفسیر السراج المنیر از محمد شیرینی خطیب، ج ۱، ص ۵۸۱، چاپ بیروت، دارالمعرفة.
۱۰. تفسیر روح المعانی آلوسی در گذشته به سال ۱۲۷۰ هجری.
۱۱. تفسیر المنار از سید محمد رشید رضا.
۱۲. تفسیر فی ظلال القرآن از سید قطب.
۱۳. تفسیر حسین بن مسعود بقوی در گذشته به سال ۵۱۶ هجری قمری.
۱۴. تفسیر ابی السعود قاضی القضاة در گذشته به سال ۹۵۱ هجری، جزء ۴، ص ۳۵.
۱۵. تفسیر البحر المحیط از ابو حیان اندلسی در گذشته به سال ۷۴۵ هجری، ج ۴، ص ۵۱۹.
۱۶. تفسیر الجواهر از طنطاوی، ج ۵، ص ۸۳، چاپ سوم، مکتبة اسلامیة.
۱۷. تفسیر ابوالمحاسن جرجانی معروف به گائُر، ج ۴، ص ۱۸، چاپ اول.
۱۸. تفسیر علاءالدین بغدادی معروف به خازن، ج ۳، ص ۴۲، چاپ مصر.
۱۹. تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۵، ص ۴۳۸، چاپ اسلامیة تهران.
۲۰. تفسیر فتح البیان از صدیق حسن خان، در گذشته به سال ۱۳۰۷ هجری، ج ۴، ص ۶۶.
۲۱. تفسیر منهج الصادقین از ملا فتح الله کاشانی، ج ۴، ص ۲۱۱، چاپ اسلامیة، تهران.
۲۲. تفسیر فتح القدیر از شوکانی، در گذشته به سال ۱۲۵۰ هجری، ج ۲، ص ۳۱۰.
۲۳. تفسیر روح البیان از شیخ اسماعیل حقی، در گذشته به سال ۱۱۳۷ هجری، ج ۳، ص ۳۷۲.
۲۴. تفسیر محاسن التأویل از محمد جمال الدین قاسمی، در گذشته به سال ۱۳۳۲ هجری، ج ۸، ض ۳۰۳۶.
۲۵. تفسیر کشف الاسرار از رشیدالدین میبیدی، در گذشته به سال ۵۲۰ هجری، ج ۴، ص ۷۹.
۲۶. تفسیر إحمد مصطفی مراغی، جزء ۱۰، ص ۳۳، چاپ مصر، ۱۳۷۳ هجری قمری.
۲۷. التفسیر القرآنی للقرآن از عبدالکریم خطیب، ج ۵، ص ۶۷۶، چاپ ۱۳۸۶ هجری قمری.
۲۸. تفسیر احکام القرآن از ابوبکر ابن العربی، در گذشته به سال ۵۴۳ هجری، ص ۸۷۹.
۲۹. تفسیر التسهیل لعلوم التنزیل از حافظ محمد بن کلبی، جزء ۲، ص ۶۸، چاپ مصر، ۱۳۵۵ قمری.
۳۰. تفسیر الواضح از محمد محمود حجازی از علمای الازهر مصر، جزء ۱۰، ص ۱۷، چاپ قاهره، ۱۳۸۵ قمری.
۳۱. تفسیر المیزان از علامه طباطبایی، ج ۹، ص ۱۳۶، به بعد چاپ آخوندی.

برای روشن شدن معنای آیه مزبور لازم است این آیه از سوره انفال و دو آیه بعدش با هم مورد توجه قرار گیرند؛ «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۶۷) لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسْكُكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۶۸) فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۶۹)»

در اینجا لازم است درباره چند مطلب بحث شود:

مطلب اول: آیا مقصود از «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى» این است که نباید از اسرا فدیہ گرفت و آزادشان کرد و باید همه قتل عام شوند، یا مقصود این است که در گرماگرم جنگ نباید وقت و نیرو را صرف گرفتن اسیر و نگهداری اسرا کرد؟
مطلب دوم: آیا مقصود از «حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ» پابرجا شدن سلطه پیامبر (ص) در کره زمین است یا مقصود بی حرکت کردن و زمینگیر ساختن دشمن در زمین جنگ است؟

مطلب سوم: آیا آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى» با آیه «فَمَا مَتَّاعٌ بَعْدَ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ» تعارض دارد؟

مطلب چهارم: مقصود از کتاب سابق خدا که مانع عذاب عظیم شد چیست؟
مطلب پنجم: آیا مقصود از عذاب عظیم در آیه ۶۸، عذاب استیصال است مانند عذاب عاد و ثمود یا مقصود، شکست بزرگ در میدان جنگ است؟
مطلب ششم: آیا مقصود از «فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا» در آیه ۶۹ این است که اول فدیہ گرفتن از اسرا مجاز نبوده و بعداً مجاز شده است؟

بحث درباره مطلب اول

چنانکه قبلاً اشاره شد مفسران عموماً می‌گویند: «آیه مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى» عتاب و مذمت درباره فدیہ گرفتن از اسرای جنگ بدر است و می‌گوید: «اسرا باید قتل عام می‌شدند» و اینکه فدیہ گرفتند و آزادشان کردند کاری مخالف رضای خدا بوده است».

منشأ اصلی این قول

منشأ اصلی این قول گفته‌های بعضی از صحابه و تابعین است که مفسران بدون هیچ نقدی به آنها استناد کرده‌اند، و آن گفته‌ها بدین شرح است:

۱. از ابوهریره نقل کرده‌اند که آیه «لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» را خواند و گفت: «خدا می‌گوید: اگر در علم من نگذشته بود که فدیة اسیران را در آینده حلال خواهم کرد به علت اینکه شما فدیة اسیران را پیش از حلال شدنش گرفتید عذابی بزرگ شما را فرامی‌گرفت»^۱

۲. از حسن بصری نقل کرده‌اند که در تفسیر آیه «لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» گفت: «مسلمانان فدیة اُسرای جنگ بدر را پیش از حلال شدنش گرفتند و خدا آنان را بر این کار توبیخ و سپس آن را برایشان حلال کرد»^۲.

۳. از قتاده نقل کرده‌اند که در تفسیر آیه «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا» گفت: «اصحاب پیامبر (ص) در جنگ بدر به گرفتن فدیة از اُسرأ تمایل داشتند و تا چهار هزار درهم از آنان فدیة گرفتند درحالی‌که به جان خودم سوگند در آن زمان هنوز رسول خدا (ص) در کشتن دشمنان مبالغه نکرده بود»^۳.

مقصود قتاده این است که مسلمانان برخلاف دستور آیه مزبور پیش از آنکه پیامبر (ص) در کشتن دشمنان مبالغه کند از اُسرأ فدیة گرفتند و این گناه بود.

۴. از سعید بن جبیر نقل کرده‌اند که در تفسیر آیه «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ» گفت: «وقتی که اسیرشان کردید از آنان فدیة

۲. همان.

۱. تفسیر طبری، جزء ۱۰، ص ۴۵.

۳. تفسیر طبری، جزء ۱۰، ص ۴۳.

نگیرید تا در کشتن آنان مبالغه کنید»^۱.

اینها اظهار نظرهای بعضی از صحابه و تابعین بود که در تفسیر آیه ۶۷ و ۶۸ انفال آورده و خواسته‌اند بگویند: «فدیه گرفتن مسلمانان از اُسرای جنگ بدر در برابر آزادی‌شان برخلاف رضای خدا انجام شده و مقتضی عذاب عظیم بوده و کتابی از خدا مانع وقوع آن شده است».

منشأ این نظر

گمان می‌رود این صاحب‌نظران چون از طرفی دیده‌اند مسلمانان از بعضی اُسرای جنگ بدر فدیه گرفته و آزادشان کردند، و از طرفی در آیات یاد شده عبارت «تَرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا» وجود دارد که از علاقهٔ مسلمانان به فدیه و مال دنیا مذمت کرده است، و نیز عبارت «لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» هست که می‌گوید: «آنچه شما گرفتید مقتضی عذاب عظیمی بود و کتابی از خدا مانع آن شد»، از اینجا به ذهنشان متبادر شده است که لابد گرفتن فدیه از اُسرا مقتضی عذاب عظیم بوده است و در فکرشان تداعی شده است که عبارت «فِيمَا أَخَذْتُمْ» در آیه، گرفتن فدیه را گوشزد می‌کند و می‌گوید: «گرفتن فدیه مقتضی عذاب عظیم بوده است»، و با این مقدمات تصور کرده‌اند مفهوم آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ» این است که برای هیچ پیغمبری روا نیست قبل از مبالغه در کشتن دشمن از اُسرا فدیه بگیرد و آزادشان کند بلکه باید همهٔ آنان را قتل عام کند.

به نظر می‌رسد که در قرن اول و دوم هجری اینگونه گفته‌ها از صحابه و تابعین دارای قداست خاصی بوده است و مفسران بدون هیچ‌گونه نقدی آنها را مبنای تفسیر مفاهیم قرآن قرار داده‌اند و رفته‌رفته نظرات آنان مورد قبول عموم اهل قلم واقع گشته و بر محافل علمی مسلط شده است به‌طوری‌که در

قرن‌های متأخر آنها را مسلم پنداشته و در صحت آنها شک نمی‌کرده‌اند. و از اینجا است که می‌بینیم ابوعلی جبائی عالم و متفکر قرن سوم هجری هنگام تفسیر کردن آیات یاد شده این مطلب را مسلم پنداشته است که گرفتن فدیة از اُسرای جنگ بدر و آزاد کردن آنان گناه بوده است و چون گرفتن فدیة به دستور رسول اکرم (ص) انجام شده است این عالم معتزلی برای دفاع از پیامبر (ص) می‌گوید: «فدیة گرفتن از اُسرای جنگ بدر گناه صغیره بوده است و به عدالت پیغمبر و صحابه لطمه نمی‌زند.^۱»

این سخن از ابوعلی جبائی دلیل است بر اینکه گناه بودن گرفتن فدیة از اُسرای بدر به‌طوری بر حوزه‌های علمی مسلم و مسلط بوده است که حتی این متفکر اهل اجتهاد هم نتوانسته است خود را از اسارت آن خلاص کند و مستقل بیندیشد و نظر بدهد.

نظر ابن جریر طبری

محمد بن جریر طبری، مفسر بزرگ قرن سوم هجری، که اهل نظر و اجتهاد است نیز در تفسیر آیه «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ» همین نظر را پذیرفته است که گرفتن فدیة از اُسرای جنگ بدر و آزاد کردن آنان کاری ناصواب بوده است و کار صواب این بود که قتل عام شوند، او می‌گوید: «معنای آیه این است که برای هیچ پیغمبری روا نیست که وقتی بر کافری از بت‌پرستان دست می‌یابد و در قبضه اوست وی را نگه‌دارد، برای اینکه در برابر فدیة یا از روی احسان آزادش کند... خداوند به پیغمبرش محمد (ص) می‌آموزد که کشتن کافرانی که در جنگ بدر اسیرشان کرد به صواب نزدیک‌تر بود از آنچه وی انجام داد که از آنان فدیة گرفت و آزادشان کرد.^۲»

۱. تفسیر طبری، جزء ۱۰، ص ۴۲.

۲. تبیان، شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۵۷.

معلوم است که طبری تحت تأثیر همان جو فکری که قبل از او در حوزه‌های تفسیر قرآن ساخته شده بود قرار داشته است که همه می‌گفتند: «گرفتن فدیة در برابر آزادی اُسرای بدر کاری خلاف بوده است»، و طبری با همه توانایی علمی‌اش نتوانسته است خود را از آن جو ساخته شده آزاد کند و برخلاف آن نظر بدهد.

نظر شیخ طوسی

شیخ طوسی نیز در تفسیر آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى...» بدون هیچ‌گونه اجتهادی عبارت طبری را خلاصه کرده و در واقع از آن اقتباس کرده و می‌گوید: «معنای آیه این است که برای هیچ پیغمبری روا نیست کافری را که اسیر کرده است نگاه دارد تا او را با فدیة یا از روی احسان آزاد کند». مقصود شیخ این است که لازم بود همه اُسرای جنگ بدر کشته شوند. آنگاه ایشان چند سطر بعد می‌فرماید: «اگر گفته شود؛ چگونه کشتن اُسرای جنگ بدر به صواب نزدیک‌تر بود درحالی‌که جماعتی از آنان بعداً مسلمان شدند و کسانی که خدا می‌داند در آینده ایمان می‌آورند واجب است زنده نگاه داشته شوند، پس چرا لازم بود همه اُسرای جنگ بدر کشته شوند؟» جواب می‌دهیم: «در این مسئله اختلاف است» و کسانی که می‌گویند: «زنده نگاه داشتن چنین کسانی واجب نیست» این سؤال متوجه آنان نمی‌شود، و کسانی که می‌گویند: «زنده نگاه داشتن چنین کسانی واجب است»، می‌گویند: «خدا اراده داشت دستور دهد اُسرا را در برابر گرفتن فدیة آزاد کنند تا زنده بمانند ولی مسلمانان پیش از آنکه خدا این دستور را بدهد آنان را در برابر فدیة آزاد کردند، و اینکه خدا در این آیه عتابشان کرد برای این است که این کار را قبل از آنکه خدا دستورش را بدهد انجام دادند»^۱.

معلوم است که شیخ طوسی نیز مانند طبری تحت تأثیر جوّ ساخته شده پیش از خود بوده است، و از این رو همان گفته طبری را تکرار کرده است.

معنای صحیح آیه ۶۷ سوره انفال

آنچه نگارنده می‌فهمد، معنای آیه آن نیست که عموماً مفسران گفته‌اند بلکه معنایش این است که برای هیچ پیغمبری که فرمانده جنگ باشد و نیز برای هر فرمانده جنگی روا نیست که در وقت جنگیدن با دشمن مقداری از وقت و نیروی رزمی سپاهش صرف گرفتن اسیر و نگهداری اُسرا شود زیرا هنگام درگیری با دشمن باید همه وقت و نیروی رزمندگان صرف سرکوب کردن و بی‌حرکت ساختن دشمن شود چون در لحظات حساس جنگ تن به تن که روی لحظه‌ها هم حساب می‌شود به هر نسبت که از نیروی سپاه حق در راهی غیر از سرکوب کردن دشمن به کار رود به همان نسبت احتمال پیروزی، کمتر و احتمال شکست بیشتر می‌شود.

آیه می‌خواهد بگوید: «برای هیچ پیغمبری روا نیست که حین جنگیدن نیروهایش اسیرانی برای او به‌دست آید، یعنی روا نیست که نیروهایش مقداری از وقت و توانایی خود را صرف گرفتن اسیرانی از دشمن و به‌دنبال آن مقدار دیگری از وقت و نیروی خود را صرف نگهداری اُسرا کنند».

سرباز دشمن تا وقتی که می‌جنگد اسیر نیست و اسارت وی با گرفتن او و نگهداری‌اش حاصل می‌شود، و اینکه آیه مزبور می‌گوید: «برای هیچ پیغمبری روا نیست که اسیرانی برای وی حاصل شود» مقصودش این است که نباید در گرماگرم جنگ اسارت افرادی از دشمن به‌دست نیروهای حق تحقق یابد که این کار از توان رزمی آنان می‌کاهد و احتمال پیروزی را کمتر و احتمال شکست را بیشتر می‌کند، بنابراین، تا وقتی که نیروهای باطل قدرت جنگیدن دارند و سرکوب و بی‌حرکت نشده‌اند، باید همه وقت و توانایی نیروهای حق فقط صرف درهم شکستن نیروهای باطل شده و چیزی از آن

صرف گرفتن اسیر و نگهداری اَسرا نشود.

جمله معترضه: می توان گفت در گرماگرم جنگ تنها گرفتن اسیر و نگهداری آن ممنوع نیست بلکه هر کاری که از قدرت رزمندگی نیروهای حق بکاهد ممنوع است هرچند در قالب افعال مستحب باشد، مانند نماز نافله و تلاوت قرآن و ذکر و دعا، و این مقتضای ملاک حکم و روح قانون است که با توجه به ملاک حکم از مورد مذکور در آیه الغای خصوصیت می شود و حکم آن به موارد مشابه گسترش می یابد، و این قیاس ممنوع نیست بلکه تنقیح مناط و کشف ملاک است که عقل به صحت آن حکم می کند، و این معنی تحت ضابطه عقلی اهم و مهم در می آید که همیشه اهم بر مهم مقدم است و تا اهم در صحنه حاضر است نباید به مهم پرداخته شود.

بعد اقتصادی اسیر گرفتن

باید دانست کسانی که اسیر می گرفتند می خواستند بعداً از اَسرا فدیة بگیرند و آزادشان کنند و در واقع این کارشان جنبه اقتصادی داشت چنانکه در آیه مزبور آمده است: «تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ» یعنی «رغبت شما در فدیة که متاع ناپایدار دنیا است و ادارتان می کند که مقداری از وقت و نیروی خود را صرف گرفتن اسیر و نگهداری اش کنید تا بعداً از او فدیة بگیرید ولی خدا می خواهد شما برای آخرت کار کرده و همه نیرویتان را فقط صرف سرکوب کردن دشمن کنید.»

بعد اقتصادی اسیر گرفتن از داستانی که در میدان جنگ بدر اتفاق افتاد روشن می شود و آن چنین بود؛ ابوعزیز برادر مُصْعَب بن عُمَیر که در اُردوی مشرکان مکه بود می گوید: «در جنگ بدر یکی از مسلمانان قصد اسیر کردن مرا کرد، در این حال برادرم مُصْعَب که در اُردوی مسلمانان بود به آن شخص گفت: او را محکم بگیر که مادر ثروتمندی دارد و امید است برای آزاد کردن او فدیة ای به تو بدهد - که سرانجام همین طور شد و مادرش گرانترین فدیة

را که چهار هزار درهم بود برای آزادی اش داد.» ابوعزیز می‌گوید: «من به برادرم مُصْعَب گفتم: برادر! تو او را تشویق می‌کنی که مرا اسیر کند؟! مُصْعَب به من گفت: او برادر من است نه تو».^۱

از این داستان معلوم می‌شود که حتی در مسلمانان با اخلاصی مانند مُصْعَب بن عُمَیر این فکر وجود داشته است که گرفتن اسیر نفع اقتصادی دارد و دیگران را به آن تشویق می‌کرده‌اند، و عبارت «تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا» در آیه مزبور از این فکر نکوهش می‌کند و می‌گوید: «مقصود شما از گرفتن اسیر به‌دست آوردن متاع ناپایدار دنیاست درحالی‌که نباید علاقه به مال شما را از این رمز نظامی غافل کند که صرف کردن وقت و نیرو برای گرفتن اسیر و نگهداری اش از توان رزمی شما می‌کاهد و احتمال پیروزی را کم می‌کند».

دفاع‌هایی که از پیامبر(ص) کرده‌اند

چون این عقیده که گرفتن فدیة از اُسرای جنگ بدرکار خلافی بود مستلزم این است که پیامبر(ص) نیز خلافکار باشد زیرا این کار به امر آن حضرت انجام شد، از این رو کسانی خواسته‌اند به نوعی از وی دفاع و حضرتش را تبرئه کنند. این افراد نتوانسته‌اند بگویند: «فدیة گرفتن از اُسرای جنگ بدرکار خلافی نبوده است چون جوی که از زمان ابوهُریره به بعد ساخته شده بود آنان را ملزم می‌کرد حتماً بپذیرند که فدیة گرفتن از اُسرای جنگ بدر در برابر آزادی‌شان کار خلافی بوده است».

در چنین جوی بعضی از کسانی که اهل اجتهاد بودند با نیروی اجتهاد به میدان آمده و بر مبنای اجتهادشان از پیامبر(ص) دفاع کرده‌اند و بعضی دیگر که به نقل روایات بیشتر توجه داشته‌اند داستان‌هایی ساخته‌اند تا به کمک آنها از ساحت رسالت دفاع کنند.

دفاع ابوعلی جبائی

ابوعلی جبائی متکلم معتزلی قرن سوم هجری^۱ بدین گونه از پیامبر (ص) دفاع می کند که می گوید: «گرفتن فدیة از اُسرای جنگ بدر در برابر آزادی شان گناه صغیره بوده است و گناه صغیره به عدالت پیغمبر (ص) و صحابه لطمه نمی زند زیرا اجماع داریم که عاملان این گناه از عدالت خارج نشده اند؛^۲ او در دنباله سخن خود می گوید: «علما اجماع دارند که پیامبر (ص) در این گناه صغیره شریک است ولی معلوم نیست که فدیة گرفتن گناه بوده است یا نکشتن اُسرا و من گمان دارم نکشتن اُسرا گناه بوده است»^۲.

می بینیم که ابوعلی جبائی خلافتکاری را برای پیامبر (ص) و صحابه مسلم می شمارد ولی می گوید: «چون اجماع داریم که با انجام این کار از عدالت خارج نشده اند باید بگوییم، این گناهی صغیره بوده است که به عدالت عاملانش لطمه نمی زند»، و این تلاشی است که ایشان برای حفظ حریم رسالت کرده است.

ولی حقیقت این است که آنچه رسول اکرم (ص) و صحابه انجام دادند نه گناه صغیره بود و نه کبیره، نه فدیة گرفتن از اسرا گناه بود و نه آزاد کردنشان بلکه فدیة گرفتن کاری مشروع و عقلایی و آزاد کردنشان عملی بشردوستانه و منبعث از عواطف انسانی بود.

علاوه بر این قرآن کریم درباره اُسرای جنگ می گوید: «باید آنان بی فدیة و یا با فدیة آزاد شوند»، «فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ» (محمد، ۴) و پیامبر (ص) و صحابه دستور قرآن را اجرا کردند و آنچه قرآن امر به انجامش بکند، گناه

۱. ابوعلی محمد بن عبدالوهاب بن سلام جبائی عالم متکلم معتزلی به سال ۳۰۳ هجری درگذشت. او اهل جُبا بوده که جزء خوزستان و در طرف بصره قرار داشته است. ابوعلی جبائی و پسرش ابوهاشم از رؤسای معتزله بودند و کتاب های کلام پر است از اقوال این پدر و پسر. و جبائیان بر این دو تن اطلاق می شود. (الکُنَى وَالْألقاب از محدث قمی، ج ۲، ص ۱۲۹)

۲. تبیان، شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۵۷.

نیست. ولی ابوعلی جُبائی نتوانسته است خود را از جوّ ساخته شده خلاص کند زیرا تعبد به اقوال صحابه و تابعین به قدری شدید بوده است که حتی این عالم متفکر نمی توانسته است از عقیده شایع در آن عصر رها شود، و از این رو ناچار شده است برای دفاع از پیامبر (ص) بگوید: «این کار گناه صغیره بوده و به عدالت حضرتش لطمه نمی زند»، البته این دفاع را از روی دلسوزی و اخلاص کرده است که ای کاش نمی کرد. اینجا است که باید گفت، گاهی نظر شخصی یک صحابه یا تابعی منشأ یک اصل اعتقادی شده، در محیط های علمی مورد پذیرش قرار می گیرد و از آنجا به جامعه منتقل می شود، و قرن ها باقی می ماند و جزء اعتقادات قطعی بخش عظیمی از یک امت بزرگ به ثبت می رسد، در حالی که مبنای اصلی آن استنباطی غلط بوده است.

دفاع صاحب «المنار»

سید محمد رشید رضا در «تفسیر المنار» می خواهد ثابت کند که فدیّه گرفتن از اُسرای جنگ بدر در برابر آزادی شان بر مبنای اجتهاد پیامبر (ص) بود که تشخیص داد این کار به مصلحت نزدیک تر است در حالی که واقعاً کشتن اُسرا به مصلحت نزدیک تر بود و آن حضرت در اجتهادش خطا کرد ولی خطای در اجتهاد گناه نیست و نمی توان اجتهاد کننده را کیفر داد. او در دنباله سخنان خود مطلبی را بدین مضمون می آورد که: «اگر گفته شود، چه حکمتی از خدا در این کار بود که رسول خدا (ص) رأی اکثریت را در مورد فدیّه گرفتن از اُسرا ترجیح داد، با اینکه این کاری ناصواب و مخالف سنت انبیا بود و خدا نیز این کار را نکوهش کرده است؟» و در پاسخ می گوید: «چند حکمت از خدا در این کار بوده است» و سپس سه حکمت ذکر می کند و در توضیح حکمت سوم می گوید: «حکمت سوم این بود که در این قضیه معلوم شد پیغمبر (ص) گاهی در اجتهادش خطا می کند ولی خدا آن را برایش روشن می سازد و او را بر خطایش باقی نمی گذارد، چنانکه علما به این مطلب تصریح کرده اند،

بنابراین، پیامبر(ص) در پیام‌رسانی از خدا معصوم است نه در رأی و اجتهاد^۱.

آنچه صاحب «المنار» گفته است اجتهاد خود اوست که به نظر نگارنده در این اجتهاد خطا کرده است، زیرا هم گرفتن فدیة از اَسْرَا کَازِی معقول و به مصلحت نزدیک‌تر بود و هم آزاد کردن آنان و اجتهاد خطایی از پیامبر(ص) سر نزده است چون آنچه انجام داد به مدلول آیه «إِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً» بوده و به امر خدا عمل کرده است. ولی این اجتهاد صاحب «المنار» از روی حسن نیت بوده و برای دفاع از رسول خدا(ص) چنین گفته و می‌خواسته است روشن کند که عمل آن حضرت در این قضیه گناه نبوده و مسئولیتی متوجه وی نیست. قبل از صاحب «المنار» نیز علمای دیگری از عامه گفته‌اند که پیغمبران ممکن است در اجتهاد خود خطا کنند.

اشکال آلوسی

سید محمود آلوسی بغدادی در «تفسیر روح المعانی» سخنی بدین مضمون می‌گوید که علما به آیه «مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَهُ لَهُ أَسْرَى» استدلال کرده‌اند بر اینکه انبیا گاهی در اجتهادشان خطا می‌کنند ولی وحی الهی برخلاف آن نازل می‌شود و خطای آنان را روشن می‌سازد، سپس می‌گوید: «در اینجا اشکالی هست و آن این است که در حدیث آمده است: 'اگر کسی اجتهادش خطا باشد یک اجر دارد و اگر صحیح باشد دو اجر تا ده اجر دارد' و از طرفی می‌بینیم پیامبر(ص) به گفته مفسران در آیه مزبور مورد عتاب واقع شده است، حالا اگر بگوییم، آن حضرت در مورد اَسْرَا در اجتهادش خطا کرده است، طبق حدیث مزبور باید برای این اجتهاد خطا یک اجر داشته باشد نه اینکه مورد عتاب واقع شود، آیا این عتاب با اجر داشتن منافات ندارد؟ و آیا

۱. تفسیر المنار، ج ۱۰، ص ۱۰۹.

ممکن است پیامبر(ص) برای یک کار هم اجر داشته باشد و هم مورد عتاب واقع شود؟ من ندیدم کسی درصدد تحقیق این مطلب برآمده باشد. و اگر بگوییم، اجر داشتن بر کاری با عتاب بر آن کار منافات دارد، دراین صورت استدلالی که علما به آیه مزبور کرده‌اند برای اثبات خطای پیغمبران در اجتهاد صحیح نیست»^۱.

ظاهراً آلوسی می‌خواهد بگوید: «در این فرض که اجر داشتن بر کاری با عتاب بر آن کار منافات داشته باشد نمی‌توان گفت آیه مزبور معنای عتاب می‌دهد».

دفاع از پیامبر(ص) در قالب گریه او

گروهی دیگر که به حدیث قداست بیشتری می‌دادند کوشش کردند با جعل حدیث، از پیامبر(ص) دفاع کنند و هرکس به سلیقه خود حدیثی جعل کرده است تا در قضیه آزاد کردن اُسرای بدر آن حضرت را تبرئه کند، و یکی از آن حدیث‌ها که به نظر نگارنده بخشی از آن جعلی است حدیثی است که خلاصه آن چنین است: «پیامبر(ص) درباره اُسرای جنگ بدر با اصحاب مشورت کرد، ابوبکر گفت: «یا رسول الله! اینان خویشان ما هستند و رأی من این است که از آنان فدیة بگیریم و آزادشان کنیم که هم فدیة‌ها کمکی برای ما بر ضد کفار باشد و هم امیدواریم خدا به اسلام هدایتشان کند». عمر گفت: «یا رسول الله! اینان سران کفرند و رأی من این است که آنان را قتل عام کنیم». پیامبر(ص) رأی ابوبکر را پسندید و از اُسرا فدیة گرفت و آزادشان کرد. عمر می‌گوید: «من فرّدا نزد رسول خدا(ص) رفتم، دیدم او با ابوبکر نشسته و با هم گریه می‌کنند»، گفتم: «یا رسول الله! به من بگویید به چه علت گریه می‌کنید تا من اگر گریه دارم گریه کنم و اگر ندارم تباکی کنم؟» فرمود: «من به

علت اینکه راضی شدیم از اُسرا فدیہ بگیریم گریه می‌کنم، به خدا قسم عذابی بر من عرضه شد که قرار بود بر شما نازل شود و آن از این درخت نزدیک تر بود» و اشاره به درختی در نزدیک خود کرد، آنگاه این آیه نازل شد: «مَا كَانَ لِتِبْيَ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ»^۱.

بخش جعلی حدیث از عمر می‌گوید: «من فردا نزد رسول خدا رفتم» تا آخر حدیث است. در اینجا باید گفت اصل مشورت کردن پیامبر (ص) درباره اُسرا کاری صحیح و یک دستور قرآنی است، و نیز اختلاف نظر اصحاب امری طبیعی است، و همچنین آزاد کردن اُسرا در برابر فدیہ کاری معقول و حاکی از جوانمردی و انسان‌دوستی است، و علاوه بر این، اجرای امر خداست که فرمود: «فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ». با این توضیح روشن می‌شود که آزادی اُسرا در برابر فدیہ برخلاف رضای خدا نبوده است تا موجب عذاب استیصال شود و پیامبر (ص) به خاطر آن گریه کند.

استنباط نگارنده این است که بعضی افراد کم‌عمق تحت تأثیر جو ساخته شده که همه می‌گفتند: «آزاد کردن اُسرا خلاف رضای خدا بود» به فکر افتاده‌اند پیامبر (ص) را که این کار به امر وی انجام شد به نوعی تبرئه کنند، از این رو داستان گریه کردن آن حضرت را با ابوبکر ساخته‌اند تا بگویند، گریه وی و یارِ نزدیکش این کار خلاف را جبران کرده است، و بدین وسیله او را از هر مسئولیتی در این قضیه مبرا سازند، و این کار از دوستان نادان دور از انتظار نیست.

دفاع دیگر با جعل حدیث دیگر

برای دفاع از پیامبر (ص) حدیثی دیگر ساخته‌اند که اساساً آن حضرت را مخالف با گرفتن فدیہ از اُسرا و آزاد کردن آنان جلوه داده‌اند و آن حدیث

۱. تفسیر طبری، جزء ۱۰، ص ۴۴ و تفسیر المنار، ج ۱۰، ص ۱۰۰.

چنین است: «روایت شده است که پیامبر(ص) با گرفتن فدیة مخالف بود تا آنجا که سعد بن معاذ ناخشنودی آن حضرت را از این کار در چهره او دید و گفت: «یا رسول الله! این اولین جنگی بود که ما در آن با مشرکان درگیر شدیم و من میل داشتم اُسرا قتل عام شوند تا دیگر آحدی جرأت نکند به مخالفت و جنگ با تو برخیزد»، فرمود: «از آنچه تو ناخشنودی من نیز ناخوشنودم ولی تو دیدی که این قوم چه کردند!». ^۱

این حدیث را ساخته اند تا بگویند، آزاد کردن اُسرای جنگ در برابر فدیة کار صحابه بود و پیامبر(ص) شخصاً با این کار مخالف و از آن ناخوشنود بود و بدین وسیله ساحت رسالت را از عمل خلاف مبرا سازند. ولی این حدیث به چند دلیل بی اعتبار است:

دلیل اول اینکه، سند ندارد و حدیث بی سند اگر دلیل دیگری صحت آن را ثابت نکند بی اعتبار است.

دلیل دوم اینکه، معارض دارد و آن حدیثی است که می گوید: «پیامبر(ص) درباره اُسرای بدر با اصحاب مشورت کرد، عمر برخاست و گفت: «یا رسول الله! همه آنان را گردن بزن» و آن حضرت از او اعراض کرد و فرمود: «ای مردم! خدا شما را بر این اُسرا مسلط کرده است و آنان تا دیروز برادران شما بودند»، عمر دوباره برخاست و همان سخنش را تکرار کرد و پیامبر(ص) باز از او اعراض کرد و دوباره فرمود: «ای مردم! خدا شما را بر این اسرا مسلط کرده است و آنان تا دیروز برادران شما بودند»، ابوبکر برخاست و گفت: «یا رسول الله! آنان را ببخش و در برابر فدیة آزادشان کن»، در اینجا چهره پیامبر(ص) شکفت و غم وی زائل شد و آنان را در برابر فدیة آزاد کرد ^۲.

چنانکه معلوم است این حدیث می گوید، پیامبر(ص) با کشتن اُسرا

مخالف بود و با پیشنهاد آزادی‌شان چهره‌اش شکفت و غم او زائل شد؛ درحالی‌که حدیث قبلی می‌گفت، آن حضرت از آزادی اُسرا ناخشنود بود، و این تعارضی آشکار است میان دو حدیث و حدیثی که معارض دارد اگر دلیل دیگری آن را تأیید نکند، از اعتبار ساقط است.

دلیل سوم اینکه، از حدیث مزبور معلوم می‌شود اصحاب پیامبر(ص) با آن حضرت در قضیه اُسرا کشمکش داشته و سرانجام بر وی غلبه کرده و او را تسلیم خود ساخته‌اند، و این قابل قبول نیست زیرا رسول خدا که فاتح جنگ بدر و در اوج قدرت بود و اکثریت اصحاب مطیع فرمانش بودند ممکن نیست در برابر خواسته بعضی از صحابه چنان بی‌اراده و ناتوان شود که نتواند جلوی گناهی را که می‌خواهند انجام دهند بگیرد و ناچار به تسلیم باشد تا در مقابل چشم او گناه انجام شود.

دلیل چهارم اینکه، از حدیث مزبور معلوم می‌شود پیامبر(ص) با دستور قرآن که می‌گوید: «فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً» مخالف بوده و آزادی اُسرا را نمی‌خواسته است، و هرگز قابل قبول نیست که آن حضرت مخالف دستور قرآن باشد و آنچه را قرآن می‌خواهد او نخواهد.

دلیل پنجم اینکه، حدیث مزبور مخالف قرآن است زیرا از این حدیث معلوم می‌شود حکم خدا قتل عام کردن اُسرا بوده است درحالی‌که آیه «فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً» می‌گوید: حکم خدا آزاد کردن اُسرا است بی‌فدیه یا با فدیه»، و قانون کلی این است که حدیث مخالف قرآن مردود است.

استناد شیخ طوسی به این حدیث

شیخ طوسی بعد از نقل حدیث مزبور می‌گوید: «از این حدیث می‌فهمیم که در قضیه فدیه گرفتن از اُسرا و آزاد کردنشان معصیت را گروهی از صحابه که به دنیا و گرفتن فدیه تمایل داشتند انجام دادند نه پیامبر(ص)». شیخ در اینجا می‌خواهد پاسخی به ابوعلی جبائی بدهد که او گفته بود: «رسول خدا(ص) با

گرفتن فدیة از اُسرای بدر گناه صغیره انجام داد نه کبیره». شیخ با تمسک به این حدیث می‌خواهد به ابوعلی جُبائی بگوید: «گناه صغیره‌ای که با فدیة گرفتن از اُسرا و آزاد کردنشان انجام شد کار گروهی از صحابه بود نه پیامبر (ص)»^۱.

ولی قبلاً دانستیم که حدیث مزبور به پنج دلیل بی‌اعتبار است و قابل استناد نیست، و نیز قبلاً روشن شد که فدیة گرفتن از اُسرا و آزاد کردنشان مخالف رضای خدا نبود بلکه طبق آیه «فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ» بود، بنابراین، پیامبر (ص) با این کار مرتکب گناهی نشده است تا ابوعلی جُبائی بگوید: «این گناه صغیره بوده است نه کبیره»، و بر این اساس دیگر نیازی نیست که شیخ طوسی با استناد به این حدیث بی‌اعتبار، گناه صغیره مفروض را از رسول خدا نفی کند و به اصحاب وی نسبت بدهد.

می‌بینید که چگونه این فکر بی‌اساس که گرفتن فدیة از اُسرا گناه بود بر حوزه‌های علمی مسلط شده است و چگونه علما را در تنگنا قرار داده و آنان را ناچار ساخته است که برای رهایی از آن مانند غریق به هر خسی بیاویزند.

باز هم دفاع با جعل حدیث

باز هم به منظور دفاع از پیامبر (ص) حدیث دیگری ساخته و حضرتش را در قضیه اُسرای بدر بی‌طرف جلوه داده و گفته‌اند: «او شخصاً در قضیه اُسرا دخالت نکرده و آن را به اصحاب وا گذاشته است که از کشتن اُسرا یا آزاد کردنشان یکی را انتخاب کنند» و آن حدیث چنین است: «سفیان ثوری با سندی از امام علی (ع) نقل می‌کند که گفت: «جبرئیل روز بدر نزد پیامبر (ص) آمد و گفت: اصحاب خود را در مورد اُسرا مخیر کن که اگر خواستند آنان را

۱. تبیان، شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۵۸.

بکشند و اگر خواستند فدیة بگیرند ولی بدانند که اگر فدیة بگیرند و آزادشان کنند سال آینده به تعداد اُسرا از آنان کشته خواهد شد، اصحاب گفتند: ما فدیة می‌گیریم و آزادشان می‌کنیم و سال آینده به تعداد اُسرا از ما کشته شوند»^۱.

ابن کثیر بعد از نقل حدیث می‌گوید: «این حدیث جداً غریب است». می‌بینیم که سفیان ثوری در اواسط قرن دوم هجری داستانی را با سندی به امام علی (ع) نسبت می‌دهد که جبرئیل گفته است: «اگر مسلمانان اُسرا را نکشند باید سال آینده به تعدادشان کشته بدهند که تعدادشان را هفتاد تن گفته‌اند».

در اینجا سؤالی پیش می‌آید که این چگونه قراردادی است که خدا با مسلمانان می‌کند که اگر اُسرا را نکشند باید سال آینده به تعداد آنان کشته بدهند؟ آیا خدا ریختن خون هفتاد انسان را می‌خواسته است که باید این خون‌ها یا از اُسرا بریزد و یا از مسلمانانی که سال آینده در جنگ اُحد از اسلام دفاع می‌کنند؟ آیا آزاد کردن اُسرا که دستورش در آیه «فَأَمَّا مَنْ بَعْدَ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ» آمده گناه بوده است که باید مسلمانان سال آینده به کیفر آن هفتاد کشته بدهند که یکی از آنان حمزه سیدالشهدا بود؟

کدام عقل سالمی است که این مطلب نامعقول را بپذیرد؟ حق به جانب ابن کثیر است که می‌گوید: «این حدیث جداً غریب است»، یعنی نامعقول و تعجب‌آور است. سازندگان این حدیث سندش را به امام علی (ع) متصل کرده‌اند تا قداست پیدا کند و مردم آن را بپذیرند؛ درحالی‌که، ساحت آن حضرت از نقل چنین داستان نامعقولی مبرا است، و باید گفت، این حدیث را نیز دوستان نادان ساخته‌اند تا به خیال خود رسول خدا (ص) را از گناه آزاد کردن اُسرا برکنار بدارند!

۱. تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۳۲۶، چاپ بیروت، ۱۴۰۲ قمری.

ارتباط این حدیث با آیه ۱۶۵ سوره آل عمران

بعضی از افراد حدیث ساختگی مزبور را با آیه «هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ» مربوط کرده‌اند که درباره شکست مسلمانان در جنگ اُحُد است که هفتاد کشته دادند. آیه مزبور می‌گوید: «آیا وقتی که - در اُحُد - مصیبتی به شما رسید که - در بدر - دو برابر آن را بر دشمن وارد کردید، گفتید: این از کجا بود؟ بگو: از جانب خودتان، «أَوْ لَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا قُلْتُمْ أَنَّنِي هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ» (آل عمران، ۱۶۵).

مقصود آیه این است که چون شما در اُحُد از دستور پیامبر (ص) تخلف کردید و موضع خود را رها ساختید دشمن از همان ناحیه به شما حمله کرد و شکست خوردید و هفتاد کشته دادید، پس این مصیبت از ناحیه خودتان بر شما وارد شد.

بعضی حدیث مزبور را به جمله «هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ» در آیه مربوط کرده و گفته‌اند: «آیه می‌گوید: چون شما در بَدْر قبول کردید که در برابر آزاد کردن اُسرا در سال بعد به تعداد آنان کشته بدهید در جنگ اُحُد شکست خوردید و هفتاد کشته دادید، پس این مصیبت بر مبنای تعهد خودتان به شما رسید»^۱.

ولی این گفته قابل قبول نیست زیرا اولاً حدیث مزبور ساختگی است و ثانیاً معنای آیه چنان نیست که این افراد گفته‌اند، بلکه معنایش این است که تخلف تیراندازان تپه عینین از دستور پیامبر (ص) و خالی کردن موضعشان موجب شکست شما و دادن هفتاد کشته شد، پس ضربه‌ای که خوردید از ناحیه خودتان بود. بنابراین حدیث مزبور را نباید به آیه یاد شده مربوط کرد.

محصول فکر شایع قتل عام اسرا!

محصول این فکر در تفسیر آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُفْخِنَ

فی الأرض» این است که پیامبر (ص) بعد از پیروزی در جنگ بدر باید همه اسیران را قتل عام می‌کرد که نکرد. بعضی از پیروان این فکر با استناد به آیه مزبور می‌گویند: «سیره همه پیامبران گذشته این بوده است که ابتدای دعوتشان بعد از پیروزی در جنگ همه نیروهای باقیمانده دشمن را قتل عام می‌کردند ولی پیغمبر اسلام از این سیره تخلف کرد». صاحب «المیزان» در تفسیر آیه مزبور می‌گوید: «آنچه سزاوار است در تفسیر این آیه گفته شود این است که سنت جاری در میان انبیای گذشته این بود که وقتی با دشمنان می‌جنگیدند و بر آنان ظفر می‌یافتند باقیمانده دشمن شکست خورده را اسیر نمی‌کردند، بلکه همه را می‌کشتند تا دیگران عبرت بگیرند و از دشمنی با خدا و پیامبرش خودداری کنند، و انبیا این کار را ادامه می‌دادند تا وقتی که سلطه خود را در زمین برقرار کنند و دینشان میان مردم پابرجا شود ولی بعد از پابرجا شدن دینشان دیگر مانعی نداشت که اسیر بگیرند و آنگاه بی‌فدیه یا بافدیه آزادشان کنند»^۱.

مقتضای این تفسیر برای آیه مزبور این است که پیغمبران گذشته در قساوت و بی‌رحمی از حجاج بن یوسف هم پیش‌تر رفته باشند. نقل می‌کنند که حجاج در جنگی با عبدالرحمن بن اشعث بر وی پیروز شد و چهار هزار و هشتصد اسیر از او گرفت. وقتی که اسیران را نزد حجاج آوردند دستور داد همه را قتل عام کنند. قریب سه هزار از اسیران را که کشتند مردی از قبیله کِنده سر رسید که حجاج به وی احترام می‌کرد، او به حجاج گفت: «تو در مورد این اسیران نه سنت اسلام را رعایت کردی و نه جوانمردی و کرم را» حجاج گفت: «چگونه؟» او گفت: «خدا می‌گوید: «فَأَمَّا مَنْ بَعْدَ وَإِذَا فِئَاءُ» خدا درباره اُسرای کَفَّار گفته است، باید بی‌فدیه یا با فدیه آزاد شوند، ولی تو این اُسرا را نه بی‌فدیه آزاد کردی و نه با فدیه و دستور کشتن همه را دادی، علاوه بر این،

شاعر شما دربارهٔ مکارم اخلاق قوم خود گفته است: «ما اسیران را نمی‌کشیم بلکه آزادشان می‌کنیم»، حجاج تحت تأثیر سخنان دوست خود لحظه‌ای به فکر فرو رفت و آنگاه اشاره به کشته‌ها کرد و گفت: «آیا در میان این جیفه‌ها یک نفر نبود که اینگونه با من سخن بگوید تا آنان را نکشم؟» سپس دستور داد بقیهٔ اسرا را آزاد کنند و قریب دو هزار باقیمانده را آزاد کردند.^۱

لازمه تفسیری که صاحبان فکر شایع برای آیهٔ مزبور ارائه می‌دهند این است که پیامبران گذشته در ابتدای دعوتشان بعد از پیروزی بر دشمن در خونریزی بی‌دلیل از حجاج هم بدتر می‌کرده و حتی بخشی از نیروهای شکست‌خورده را آزاد نمی‌کردند بلکه همه را می‌کشتند، و بدین‌گونه اینان چهرهٔ انبیای سلف را خشن‌تر و بی‌رحم‌تر از حجاج نشان داده و توجه نداشته‌اند!

این است نتیجهٔ تعبد بی‌دلیل به اقوال صحابه و تابعین که گفته‌های آنان بی‌چون و چرا پذیرفته و به مرور زمان به عنوان عقیدهٔ حاکم تثبیت می‌شود!

تاریخ اختراعی برای انبیا

باید دانست که آنچه صاحب «المیزان» از آیهٔ «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى» استنباط کرده و به پیامبران گذشته نسبت داده‌اند یک نوع تاریخ اختراعی برای پیامبران است یعنی نوشتن تاریخ پیامبران اما نه بر مبنای متن‌های مدون تاریخ بلکه بر مبنای استنباط از یک آیهٔ قرآن، آن هم استنباطی نامقبول که مبتنی است بر اقوال افرادی مانند ابوهریره.

بر مبنای این تاریخ اختراعی، قتل عام کردن همهٔ نیروهای شکست‌خورده باقیمانده از دشمن به عنوان سنت و سیرهٔ همیشگی همهٔ انبیا در ابتدای دعوتشان شناخته شده است، و این اسراف در خونریزی، حتی بیشتر از

حجاج بن یوسف به عنوان بخشی از تاریخ پیامبران گذشته معرفی شده است، در حالی که، نه در تاریخ مدون پیامبران گذشته چنین چیزی هست، و نه این پیغمبران عظیم الشان که الگوهای انسانیت و بشردوستی و احترام به حقوق انسان بوده‌اند هرگز دست به اینگونه خونریزی‌های وسیع و بی دلیل زده‌اند، و نه تفسیر آیه «مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى» چنان است که صاحب «المیزان» تصویر کرده‌اند و پیش از ایشان صاحب «المنار» چنین استنباطی از آیه مزبور داشته است که گویی گفته صاحب «المیزان» اقتباسی است از گفته صاحب «المنار».

آیا قتل عام اُسرا دین را تقویت می‌کند؟

کسانی که آیه «مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى» را این طور تفسیر می‌کنند که وظیفه همه پیغمبران و از جمله پیغمبر اسلام این بوده است که قبل از پابرجا شدن دینشان همه نیروهای باقیمانده از دشمن شکست خورده را قتل عام کنند، این گفته خود را چنین توجیه می‌کنند که این کار دین خدا را تقویت می‌کند و دیگر دشمنان و سوسه نمی‌شوند که به جبهه حق حمله کنند.^۱

حالا آیا واقعاً مطلب همین طور است و آیا با این کار، دین خدا تقویت می‌شود؟ در فرض مورد بحث که نیروهای دشمن کاملاً شکست خورده و بی حرکت شده‌اند و هیچ خطری از ناحیه آنان متوجه جبهه حق نیست چه ضرورتی هست که خون این انسان‌های ذلیل شده و بی حرکت ریخته شود؟ خشم و خشونت و خونریزی در زمانی که هیچ ضرورتی ندارد چه تأثیری در تقویت دین دارد؟

حقیقت این است که قتل عام کردن نیروهای شکست خورده‌ای که عموماً آلت دست رؤسای مغرور خود بوده‌اند نه تنها هیچ ضرورتی ندارد بلکه بر

۱. المیزان، ج ۹، ص ۱۳۸، و المنار، ج ۱۰، ص ۹۶.

روحیه انسان‌های باوجدان و فرزانه تأثیر منفی می‌گذارد، زیرا عقل و وجدان همه انسان‌ها حکم می‌کند که ریختن خون بشر فقط در وقت ضرورت و بدون زیاده‌روی مجاز است، بنابراین، اگر همه نیروهای باقیمانده از دشمن شکست خورده بدون هیچ دلیلی قتل عام شوند این کار هم مردم کشوری را که نیروهایش قتل عام می‌شوند شدیداً به خشم می‌آورد و تحریک می‌کند که برای انتقامجویی به تجاوزی جدید دست بزنند، و هم وجدان همه انسان‌ها را بر ضد عاملان این کار برمی‌انگیزد، و اگر این خونریزی بی‌دلیل به نام دین انجام شود همه جهانیان بر ضد دین تحریک و به آن بدین می‌شوند و دینی که وجدان‌ها را بیازارد و نفرت همه مردم را برانگیزد روزبه‌روز ضعیف‌تر می‌شود و راه سقوط را در پیش می‌گیرد.

بنابراین، کشتن همه نیروهای بی‌حرکت و زمینگیر نه تنها دین خدا را تقویت نمی‌کند بلکه تضعیف هم می‌کند، و به عکس، اگر با انسان‌های ذلیل شده برخوردی انسانی همراه با عفو و اغماض بشود چنانکه پیغمبر برگزشت اسلام در فتح مکه عمل کرد، در این صورت نه تنها بر خود ایشان تأثیر مثبت دارد بلکه تحسین جهانیان را نیز برمی‌انگیزد و در مقیاس جهانی قلب‌های آماده را به سوی دینی که چنین رهنمودی می‌دهد جذب می‌کند و موجب نفوذ و گسترش بیشتر آن می‌شود.

آیه ۶۷ سوره انفال حاوی عتاب نیست

مفسران عموماً تصور کرده‌اند آیه «مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى» حاوی توبیخ و عتاب است و رشید رضا و آلوسی می‌گویند: «توبیخ و عتاب این آیه با اشاره و غیرمستقیم شامل پیامبر (ص) نیز می‌شود» و صاحب «المیزان» می‌گوید: «عتاب شدید در آیه متوجه اهل بدر است نه پیامبر (ص)»^۱.

ولی باید دانست که در قرآن کریم شبیه تعبیر آیه مزبور مکرر ذکر شده است و از هیچ یک از آنها تویخ و عتاب فهمیده نمی شود، و اینکه چند نمونه از این آیات:

۱. «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (آل عمران، ۱۴۵).
۲. «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» (شوری، ۵۱).
۳. «وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (رعد، ۳۸).
۴. «وَمَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ» (مریم، ۳۵).

چنانکه می بینیم بافت و ترکیب این آیات عیناً همان بافت و ترکیب آیه «مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ يَكُونَهُ اسْرًی» است زیرا در همه آنها عبارت «مَا كَانَ» و بعد از آن اسم مجرور به لام جاره و بعد از آن فعل مضارع مصدر به «أَنْ» ناصبه وجود دارد، درست مانند آیه مزبور، ولی لحن هیچکدام از آنها لحن تویخ و عتاب نیست بلکه از آنها مفهوم «سزاوار نیست» و یا «ممکن نیست» و یا «انتظار نمی رود» و مانند اینها متبادر می شود. این آیه حاوی ارشاد نیروهای رزمنده است و می گوید: «سزاوار نیست رزمندگان در گرماگرم جنگ حتی یک لحظه از وقت خود را صرف گرفتن اسیر کنند»، و آیه مزبور بدین مناسبت نازل شد که در جنگ بدر بخشی از وقت و نیروی رزمندگان صرف گرفتن اسیر و نگهداری آنها شد و این نقطه ضعف و غفلتی در راه و رسم جنگاوری بود؛ خدا این ضعف را با نیروی غیبی جبران کرد و مسلمانان پیروز شدند.

اینکه در آیه لفظ «نَفْسٍ» ذکر شده بدین سبب است که نبی اکرم (ص) فرمانده جنگ بود و آگاهی ها اول به فرمانده جنگ داده شده و از او به رزمندگان منتقل می شود، و این درسی است برای رزمندگان تا قیامت.

باید دانست که قبلاً مسلمانان از گرفتن اسیر حین جنگ نهی نشده بودند تا با اسیر گرفتن مخالفت با نهی کرده و مرتکب گناه شده باشند، بنابراین، گرفتن اسیر برخلاف گفته «المیزان»، ج ۹، ص ۱۳۹، گناهی بزرگ نبوده است تا مسلمانان به خاطر آن به قول «المیزان»، ج ۹، ص ۱۳۶، مورد عتاب شدید واقع شوند.

در اینجا بحث دربارهٔ مطلب اول به پایان رسید، و نتیجه این شد که آیه «مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى» به معنای این نیست که نباید از اسرا فدیہ گرفت و آزادشان کرد بلکه به معنای این است که در گرماگرم جنگ نباید چیزی از وقت و نیرو را صرف گرفتن اسیر و نگهداری اسیران کرد که این کار از احتمال پیروزی می‌کاهد و به احتمال شکست می‌افزاید.

بحث دربارهٔ مطلب دوم

مطلب دوم این بود که عبارت «حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ» در آیه «مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ» به معنای استوار کردن سلطهٔ پیغمبر و دین او در کرهٔ زمین است یا به معنای سرکوب کردن و بی‌حرکت ساختن دشمن در زمین جنگ؟

ابومسلم اصفهانی که به سال ۳۲۲ هجری در گذشته است در تفسیر این عبارت به نقل از «مجمع‌البیان» می‌گوید: «اثخان به معنای غالب شدن بر بلاد و رام کردن اهل آنهاست»، و آیه مزبور می‌گوید: «برای هیچ پیغمبری روا نیست اسیر بگیرد تا وقتی که تسلط و حاکمیت خود را در زمین برقرار کند».

تا آنجا که ما می‌دانیم ابومسلم اصفهانی قدیمی‌ترین مفسری است که در تفسیر «حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ» چنین نظری داده و از آن حاکمیت یافتن پیغمبر در زمین را فهمیده است و این نظر با شغل او نیز مناسبت داشته است چون او از فرمانروایان حکومت بنی‌عباس بوده و طبعاً به اقتدار حکومت می‌اندیشیده است^۱، و از علمای متأخر صاحب «المنار» و صاحب «المیزان» این نظر را پذیرفته‌اند. صاحب «المنار» می‌گوید: «معنای آیه مزبور این است

۱. در لغت‌نامهٔ دهخدا آمده است: «محمد بن بحر اصفهانی، مکنی به ابومسلم (۲۵۴ تا ۳۲۲ ه.ق) از مردم اصفهان، دانشمند معتزلی و مفسر و شاعر است. از طرف مقتدر عباسی والی اصفهان و فارس گردید و در سال ۳۲۱ ه.ق. از منصب معزول شد. او راست: جامع التأویل در تفسیر در چهارده جلد و مجموعهٔ رسائل.

که از شأن و سنت هیچ پیغمبری در جنگ این نبوده است که اسیرانی بگیرد و بی فدیة یا با فدیة آزادشان کند مگر بعد از آنکه قدرت و سلطه‌اش در زمین کامل شده باشد تا گرفتن اسیران سبب ضعف او یا قوت دشمنانش نشود... و ثخانت به معنای غلظت است و هر چیز غلیظی را ثخین می‌گویند، بنابراین، معنای «حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ» این است، «تا وقتی که آن پیغمبر قوی و شدید و غالب شود»، و یکی از امور تجربه شده که شکی در آن نیست این است که مبالغه در کشتن دشمنان یکی از اسباب اثخان در زمین یعنی حاکمیت و قوت و سلطه یافتن در زمین است. و اثخان دو گونه است؛ اثخان الْقَتْلَى و اثخان فِي الْأَرْضِ، و اثخان الْقَتْلَى یعنی مبالغه در کشتن دشمنان و اثخان فِي الْأَرْضِ یعنی تسلط و حاکمیت یافتن در زمین و اثخان الْقَتْلَى موجب اثخان فِي الْأَرْضِ می‌شود، و بر هر پیغمبری لازم است اسیرانی را که از دشمن می‌گیرد قتل عام کند تا وقتی که تسلط و حاکمیت وی مسلم شود و بعد از آن مانعی ندارد اسیرانی را که می‌گیرد بی فدیة یا با فدیة آزاد کند^۱.

صاحب «المیزان» نیز بدون اینکه نام «المنار» را ببرد نظر صاحب «المنار» را پذیرفته است که بعداً آن را می‌آوریم. این بود نظر ابو مسلم اصفهانی و صاحب «المنار» و صاحب «المیزان» در معنای «حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ» و ما برای اینکه بدانیم نظر سه عالم نامبرده صحیح است یا نه لازم است لغت «اثخان» و موارد استعمال آن را در سخنان اهل لغت بررسی کنیم، و اینک سخنان اهل لغت:

۱. ابن اثیر در «نهایه» می‌گوید: «اثخان در هر چیز مبالغه در آن چیز و زیاد انجام دادن آن است و اثخنه المرض یعنی بیماری او را سنگین و سست کرد و از این باب است حدیث ابو جهل که در آن آمده است: «وكان قد اُثخنَ» یعنی به سبب جراحت سنگین و بی حرکت شده بود».

۲. زمخشری در «اساس البلاغه» می‌گوید: «تَخَنُ الشَّيْءِ كَثْفٌ وَ غَلِظٌ» یعنی فلان چیز به هم فشرده و غلیظ شد و از باب مجاز می‌گویند: «أَثَخْتُهُ الْجَرَاحَاتُ».

۳. راغب در «مفردات» می‌گوید: «گفته می‌شود: «تَخَنُ الشَّيْءِ فَهُوَ ثَخِينٌ» یعنی وقتی که چیزی غلیظ شود و حرکت نکند و از آن استعاره آورده و گفته‌اند: «أَثَخْتُهُ ضَرْباً» یعنی او را با زدن بی حرکت کردم و خدا گفته است: «حَتَّى إِذَا أَثَخْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوُثَاقَ».

از آنچه گفته شد معلوم می‌شود ماده تخن به معنای غلظت است و چنانچه به باب افعال برود آن را برای معنای دیگری استعاره می‌آورند؛ چنانکه راغب گفت: «أَثَخْتُهُ ضَرْباً، استعاره است.» توضیح سخن راغب این است که مثلاً وقتی شیر غلیظ می‌شود می‌گویند: «تخن الدبس» یعنی شیر غلیظ شد آنگاه در «أَثَخْتُهُ ضَرْباً» «وَ حَتَّى إِذَا أَثَخْتُمُوهُمْ اِثْخَانٌ» را برای معنای دیگری استعاره آورده‌اند، راغب فقط می‌گوید: «آن را استعاره آورده‌اند» ولی نمی‌گوید: «آن را برای چه معنایی استعاره آورده‌اند». اکنون باید بدانیم در «أَثَخْتُهُ ضَرْباً» و در «حَتَّى إِذَا أَثَخْتُمُوهُمْ» این ماده را برای چه معنایی استعاره آورده‌اند؟ در همین مثال شیر که دقت کنیم می‌بینیم شیر وقتی غلیظ می‌شود، دو حالت پیدا می‌کند: یکی اینکه در جای خود می‌ماند و بی حرکت می‌شود و دیگر اینکه سفت و محکم می‌شود، حالا وقتی که با استعاره می‌گویند: «أَثَخْتُهُ ضَرْباً» آیا مقصود این است که او را زدم تا بی حال و بی حرکت شد یا اینکه او را زدم تا سفت و محکم شد؟ و نیز در آیه «حَتَّى إِذَا أَثَخْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوُثَاقَ» آیا مقصود این است که وقتی دشمنان را شکست دادید و بی حرکت و زمینگیر کردید آنان را با ریسمان محکم ببندید یا اینکه وقتی دشمنان را سفت و محکم کردید آنان را با ریسمان ببندید؟ در سخنان زمخشری بود که «مِنْ الْمَجَازِ أَثَخْتُهُ الْجَرَاحَاتُ»، آیا مقصود این است که جراحات، او را بی حرکت و زمینگیر کرده است یا اینکه او را سفت و محکم

کرده است؟ بدیهی است که معنای «اَثَخْتَهُ ضَرْباً» این است که او را آن قدر زدم تا بی حرکت شد، و معنای «اَثَخْتَهُ الْجِرَاحَاتِ» این است که جراحات، او را بی حرکت و زمینگیر کرده است.

از این مثال‌ها روشن می‌شود که هرگاه ماده «ثخن» به باب افعال برود از باب استعاره به معنای بی حرکت کردن چیزی می‌آید نه به معنای محکم شدن آن. ولی با این وصف صاحب «المیزان» آن را به معنای سفت و محکم شدن گرفته و در تفسیر «حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ» بعد از نقل سخنان راغب می‌گوید: «پس مراد به اِثْخَان پیغمبر در زمین استقرار یافتن دین او میان مردم است که گویا چیز غلیظی است که منجمد شده و ثبات یافته است بعد از آنکه چیز رقیقی بوده و بیم نابود شدنش می‌رفته است»^۱.

این سخن دارای دو نقطه ضعف است.

نقطه ضعف اول: صاحب «المیزان» تصور کرده‌اند مقصود راغب که گفته است: «و منه استعیر قولهم: اَثَخْتَهُ ضَرْباً» این است که اِثْخَان را استعاره آورده‌اند برای مفهوم سفت و محکم شدن، درحالی که مقصود راغب این است که او را زدم تا بی حرکت و زمینگیر شد نه اینکه او را زدم تا سفت و محکم شد، چنانکه معنای آیه «حَتَّى إِذَا أَثَخْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ» که در سخنان راغب بود این است که وقتی دشمنان را شکست دادید و بی حرکت و زمینگیر کردید آنان را با رِسمان محکم ببندید نه اینکه وقتی دشمنان را سفت و محکم کردید آنان را با رِسمان ببندید.

نقطه ضعف دوم: صاحب «المیزان» اِثْخَان از باب افعال را لازم پنداشته و آن را به معنای استقرار یافتن و محکم شدن تفسیر کرده‌اند درحالی که اِثْخَان از باب افعال در همه موارد استعمالش متعدی است و آن را برای کوبیدن و بی حرکت کردن چیزی استعاره می‌آورند و چنانکه در سخنان اهل لغت

۱. المیزان، ج ۹، ص ۱۳۷، چاپ آخوندی.

دیدیم «أَتَخَنَتُهُ الْمَرَضُ» و «أَتَخَنَتُهُ الْجِرَاحَةُ» به معنای این است که مرض و جراحت او را بی حرکت و زمینگیر کردند، و در حدیث ابوجهل که از ابن اثیر نقل کردیم آمده بود «وَكَانَ قَدْ أَتَخَنَ» به صیغه مجهول یعنی ابوجهل در جنگ بدر به سبب ضربه‌ها و جراحت‌ها بی حرکت شده بود. بنابراین، توضیحی که صاحب «المیزان» در معنای «حَتَّى يُتَخَنَ فِي الْأَرْضِ» آورده و آن را به معنای استقرار یافتن دین پیغمبر در میان مردم تفسیر کرده و معنای فعل لازم از آن فهمیده‌اند با واقع منطبق نیست، زیرا چنانکه گفته شد اِثخان از باب اِفعال متعدی است و می‌بینیم که ضمیر «هُمْ» در «أَتَخَنَتُمُوهُمْ» مفعول است و طبعاً «يُتَخَنَ» مضارع آن نیز متعدی است ولی مفعولش مقدر است که اگر ظاهر باشد چنین می‌شود: «حَتَّى يُتَخَنَ الْعَدُوُّ فِي الْأَرْضِ» و مدلول آیه این است که برای هیچ پیغمبری سزاوار نیست که نیروهایش در گراما گرم جنگ وقت خود را صرف گرفتن اسیر کنند تا وقتی که دشمن را در زمین و میدان جنگ بی حرکت و زمینگیر سازد.

حداقل سلطه یا حد اعلا؟

صاحب «المنار» و «المیزان» که می‌گویند: «عُتَابٌ وَ تَوْبِيخٌ فِي آيَةِ «مَا كَانَ لِتَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُتَخَنَ فِي الْأَرْضِ» به خاطر این بود که قبل از استقرار سلطه پیامبر (ص) اُسرای بدر را آزاد کردند» مقصودشان حداقل سلطه است یا حد اعلا؟ اگر مقصود حداقل باشد که بعد از جنگ بدر حاصل بود، زیرا پیغمبر اکرم (ص) در آن زمان فاتح جنگ و دارای حکومتی پابرجا بود و اگر مقصود حد اعلائی سلطه است که تا آخر حیات آن حضرت نیز حاصل نشد زیرا حد اعلایش حکومت جهانی است که هرگز به آن دست نیافت، و نیز اگر مقصود حد اعلائی سلطه یعنی حکومت جهانی باشد در این صورت آزاد کردن اُسرای جنگ بنی‌المصطلق که از طرف آن حضرت انجام شد برخلاف رضای خدا بوده است زیرا در آن زمان حد اعلائی سلطه حاصل

نشده بود و اگر گفته شود: «هنگام جنگ بنی المصطلق قدرت اسلام آن قدر بود که دیگر احتمال شکست وجود نداشت، از این رو آزاد کردن اُسرا مانعی نداشت»، جوابش این است که تاریخ خلاف این گفته را ثابت می کند زیرا مسلمانان در جنگ مؤته که بعد از جنگ بنی المصطلق بود شکست سختی خوردند.^۱

به طور کلی احتمال شکست نیروهای هر دولت اگرچه در اوج قدرت باشد وجود دارد چنانکه احتمال پیروزی شان وجود دارد. ضمناً قوت و ضعف دو امر نسبی اند و ابزار سنجشی وجود ندارد که مثلاً بگویم، خدا گفته است، اگر قدرت مسلمانان تا فلان درجه باشد آزاد کردن اُسرا جایز نیست و اگر تا فلان درجه ارتقا یابد آزاد کردنشان جایز است، نه چنین حکمی از طرف خدا اعلام و نه قدرت حکومت در این ارتباط درجه بندی شده است.

بحث درباره مطلب سوم

مطلب سوم این بود که آیا میان «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ» (انفال، ۶۷) و «فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَ أَمَّا فِدَاءٌ» (محمد، ۴) تعارض هست؟

مفسرانی که می گویند: «مدلول آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ...» این است که آزاد کردن اُسرا پیش از استقرار سلطه پیامبر جایز نیست» طبعاً میان این دو آیه تعارض می بینند زیرا آیه «فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَ أَمَّا فِدَاءٌ» آزاد کردن اُسرا را بی فدیة یا با فدیة به طور مطلق جایز می داند و بین جواز و عدم جواز تعارض هست، و به همین دلیل در بعضی از تفاسیر مانند تفسیر جلالین آمده است که آیه سورة محمد (ص) آیه سورة انفال را نسخ کرده است، و شیخ طوسی از ابن عباس نقل می کند که آیه «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ...» که آزاد کردن اُسرا

را منع می‌کند مربوط به زمانی است که عدهٔ مسلمانان کم بود ولی وقتی که عدهٔ آنان زیاد شد آیه «فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً» نازل شد و آزاد کردن اُسرا را جایز دانست.^۱ و صاحب «المنار» در ج ۱۰، ص ۹۶ و صاحب «المیزان» در ج ۹، ص ۱۳۸ به تصور اینکه بین این دو آیه ناهماهنگی هست نظر ابن عباس و قتاده را پذیرفته و به عنوان رأی خود آورده‌اند.

ولی آنچه صحیح به نظر می‌رسد این است که بین این دو آیه هیچ‌گونه تعارض و ناهماهنگی وجود ندارد زیرا «مَا كَانَ لِغَيْبٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ» (انفال، ۶۷) می‌گوید: «رزمندگان نباید حين نبرد وقت خود را صرف گرفتن اسیر کنند تا وقتی که دشمن را در زمین و میدان جنگ سرکوب و بی حرکت سازند». چنانکه روشن است این آیه برای منع اسیر گرفتن غایت معین کرده است و آن سرکوب کردن کامل دشمن است، و مفهوم این غایت این است که بعد از سرکوب کردن دشمن گرفتن اسیر مانعی ندارد، و «حَتَّى إِذَا اتَّخَذْتُمُوهُمْ فَسُدُّوا الْوُثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً» (محمد، ۴) می‌گوید: «وقتی که دشمن را سرکوب و بی حرکت کردید اسیرشان کنید و محکم ببندید تا بعداً از روی احسان یا با فدیة آزادشان سازید». می‌بینیم که آنچه از مفهوم غایت در آیه انفال فهمیده می‌شود در منطوق آیه سوره محمد (ص) ذکر شده است. بنابراین، مفهوم غایت در آیه انفال با منطوق آیه سوره محمد منطبق است و هیچ‌گونه ناهماهنگی و تعارض میان این دو آیه وجود ندارد. بر این اساس، دیگر نیازی نیست که گفته شود: «آیه سوره محمد (ص) آیه سوره انفال را نسخ کرده است» چنانکه در تفسیر جلالین آمده است، و نیز نیازی نیست که گفته شود: «آیه انفال مربوط به زمانی است که تعداد مسلمانان کم بود و هنوز اسلام قدرت نگرفته بود و آیه سوره محمد (ص) مربوط به زمانی است که تعداد مسلمانان زیاد شده و اسلام قوت

گرفته بود» چنانکه از ابن عباس و قتاده نقل شده است و صاحب «المنار» و «المیزان» آن را به عنوان رأی خود آورده‌اند.

بحث دربارهٔ مطلب چهارم

مقصود از کتاب سابق خدا در آیه «لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» چیست؟ و این چه کتابی است که از عذابی عظیم جلوگیری کرده است؟

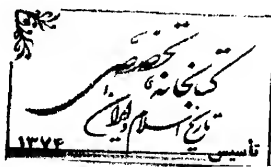
در «تفسیر المیزان»، ج ۹، ص ۱۳۹ آمده است که خداوند به عمد کتاب را در این آیه مبهم آورده است تا کسی آن را نداند و ذهن شنونده به هر طرف برود. طبق این نظر کوشش برای دانستن معنای این کتاب بیهوده است! ولی مفسران برای دانستن معنای آن بحث‌های زیادی کرده و نظرهای گوناگونی ارائه داده‌اند که چند نظر را در اینجا می‌آوریم.

نظر اول

مقصود از کتاب در این آیه، ام الکتاب یعنی لوح محفوظ است و این آیه می‌خواهد بگوید: «اگر نبود اینکه خدا در لوح محفوظ نوشته بود که قرار است غنائم جنگ و فدیة گرفتن از اُسرا را در آینده برای شما حلال کند چون شما قبل از اباحهٔ رسمی خدا غنیمت و فدیة گرفتید عذابی بزرگ شما را فرا می‌گرفت». این نظر را از ابوهریره نقل کرده‌اند که گفته است: «خدا می‌گوید: اگر قبلاً در علم من نگذشته بود که در آینده غنیمت‌ها [و فدیة‌ها] را برای شما حلال خواهم کرد چون شما [قبل از حلال شدن] آنها را گرفتید، عذابی بزرگ به شما می‌رسید»^۱.

ولی این نظر قابل قبول نیست زیرا اگر در زمان نزول این آیه غنائم جنگ و فدیة گرفتن از اُسرا واقعاً حلال بوده ولی هنوز ابلاغ نشده است، گرفتن

۱. در المنثور، ج ۳، ص ۲۰۳.



غنیمت و فدیة مقتضی عذاب بزرگ نخواهد بود، و اگر واقعاً حرام بوده و هنوز حلال نشده بوده است در این صورت گرفتن غنیمت و فدیة مقتضی عذاب است و جلوگیری از عذاب به دلیل اینکه این حرام بعداً حلال خواهد شد توجیه صحیحی ندارد و مانند این است که کسی با زنی که می خواهد به عقد خود در آورد قبل از عقد آمیزش کند و بگوید: «چون قرار بود او را به عقد خود در آورم و بر من حلال شود چنین کردم!» و اگر برای توجیه نظر خود بگویند: «چون قرار بود در آینده فدیة گرفتن از اُسرا حلال شود بدین سبب از عذاب عظیم جلوگیری شد»، این صحیح نیست زیرا اگر حرام بالفعل که در آینده حلال خواهد شد به فرض محال از نظر قانون الهی حلال بالفعل محسوب شود در این صورت فدیة گرفتن از اُسرا مجاز بوده و طبعاً مقتضی عذاب عظیم نخواهد بود، در حالی که آیه می گوید: «عمل مسلمانان مقتضی عذاب عظیم بود و کتاب سابق خدا مانع وقوع آن شد».

نظر دوم

مقصود از کتاب سابق حکم سابق خداست که هیچ قومی را عذاب نخواهد کرد تا وقتی که حجت را بر آنان تمام کند و چون خدا حرمت گرفتن فدیة از اُسرا را قبلاً بیان نکرده و حجت بر مسلمانان تمام نشده بود این موجب جلوگیری از عذاب عظیم شد، و این همان «قبح عقاب بلا بیان» است که علمای اصول در باب برائت از آن بحث می کنند. این نظر را «مجمع البیان»، ج ۲، ص ۵۵۸ از ابن جریر^۱ نقل می کند.

۱. عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریر اُموی مکی، اصل او رومی بوده، و از طاووس یمانی و زُهری و امام صادق (ع) روایت می کند و اوزاعی و حفص بن غیاث از او روایت می کنند و او از اولین کسانی است که در اسلام تصنیف کرده اند و از اقطاب محدثان و فقها و عباد شمرده شده است. جماعتی او را توثیق کرده و در عین حال گفته اند: در نقل حدیث تدلیس می کرده است. او در سال ۱۴۹ یا ۱۵۰ یا ۱۵۱ در هفتاد سالگی وفات یافت. شافعی گفته است: «ابن جریر هفتاد زن را به متعه گرفته است.» (تهذیب التهذیب عسقلانی، ج ۶، صص ۴۰۲ تا ۴۰۶).

این نظر نیز مقبول نیست زیرا اگر هیچ دلیل عقلی و نقلی حرمت گرفتن فدیة را ثابت نکند و حجت بر مسلمانان تمام نباشد در این صورت مقتضی عذاب وجود ندارد و طبعاً گرفتن فدیة از اُسرا و آزاد کردنشان مقتضی عذاب نیست در حالی که آیه می‌گوید: «مقتضی عذاب وجود داشته و کتاب سابق خدا از آن جلوگیری کرده است».

نظر سوم

مقصود از کتاب سابق خدا، حکم خدا دربارهٔ اصحاب بدر است که وعده داده بود کسانی را که با رسول خدا (ص) در جنگ بدر شرکت داشته‌اند هرگز عذاب نخواهد کرد. این نظر را «تفسیر طبری» جزء ۱۰، ص ۴۷ به حسن^۱ بصری نسبت می‌دهد.

این نظر هم صحیح نیست زیرا این مستلزم تجویز هرگونه فسق و فجور برای اصحاب بدر است چون به این معنا است که خدا بر خود حتم کرده است هرگز اصحاب بدر را عذاب نکند اگرچه مرتکب انواع گناهان کبیره شوند، و این مخالف روح اسلام و هدف از بعثت انبیاست که خدا به عدهٔ خاصی تضمین بدهد و بگوید: «هرگونه گناهی از آنان از پیش بخشیده شده است».

۱. «حسن بن ابی الحسن بصری در اواخر خلافت عمر به دنیا آمده و حضرت علی (ع) و طلحه و عایشه را دیده است. او کتاب ربیع بن زیاد حاکم خراسان در زمان معاویه بود، و مدتی در بصره منصب قضا داشت. وی از ابی بن کعب و سعد بن عبادہ روایت می‌کند و قتاده و ربیع بن صبیح از او روایت می‌کنند. اقوال اجتهادی او در تفسیر قرآن فراوان نقل می‌شود. وی را از بزرگان فقها و علما و عباد شمرده‌اند و در عین حال گفته‌اند: در نقل حدیث تدلیس می‌کرد یعنی حدیث را به کسی نسبت می‌داد که از او نشنیده بود و از دیگری شنیده بود. یونس بن عُبَید به حسن بصری گفت: «تو که رسول خدا را ندیده‌ای چگونه از وی حدیث نقل می‌کنی؟ گفت: من هر چه از رسول خدا نقل می‌کنم از علی شنیده‌ام ولی جرأت ندارم نام علی را ببرم چون ما در زمانی هستیم که می‌بینی یعنی در زمان حجاج. او در سال ۱۱۰ هجری در حالی که نزدیک نود سال داشت درگذشت.» (تهذیب التهذیب عسقلانی، ج ۲، ص ۲۶۳، به بعد).

نظر چهارم

مقصود از کتاب سابق خدا حکم ازلی اوست که بر خود حتم کرده و وعده داده است فقط این گناه خاص یعنی فدیة گرفتن از اُسرای بدر را از شرکت کنندگان در جنگ بدر ببخشد نه گناهان دیگر را، و اگر حکم ازلی خدا نبود که این گناه خاص را ببخشد عذاب عظیمی اصحاب بدر را فرامی گرفت. این نظر از امام فخر رازی است، در «تفسیر کبیر»، جزء ۱۵، ص ۲۰۳.

این نظر نیز مردود است زیرا این گناه خاص چه ویژگی و امتیازی دارد که خدا در ازل حکم کرده است آن را ببخشد؟ این ادعایی بی دلیل و تیری در تاریکی است، و اساساً این معنی که گناهی خاص از افرادی خاص پیش از ارتکاب آن بخشیده شود مخالف روح عدالت و هدف بعثت و مخالف حکمت الهی است. حقیقت این است که فدیة گرفتن از اُسرا و آزاد کردنشان اصلاً گناه نیست تا نیازی به اینگونه توجیهات غیر عالمانه باشد.

نظر پنجم

مقصود از کتاب در این آیه حکمی است که خدا قبلاً در لوح نوشته بود که کسی را به خاطر اشتباه عقاب نکند و معنای آیه این است که اگر حکم خدا قبلاً در لوح نوشته نشده بود که کسی را به خاطر اشتباه عقاب نکند عذابی عظیم به شما اهل بدر می رسید زیرا اصحاب بدر از روی اشتباه اجتهاد کردند که فدیة گرفتن از اسرای بدر و آزاد کردنشان بهتر از کشتن آنان است چون ممکن است بعضی شان مسلمان شوند و نیز فدیة ها کمکی برای جهاد خواهد بود، ولی آنان از این نکته غافل بودند که کشتن اسرا عزت اسلام را بیشتر می کند و موجب تضعیف کفار می شود.^۱

این نظر هم صحیح نیست زیرا خطای در اجتهاد از اصل مقتضی عذاب

۱. کشف زمخشری، ج ۱، ص ۳۵۲، چاپ سنگی.

نیست تا کتابی از خدا جلوی آن را بگیرد، درحالی که آیه می‌گوید: «مقتضی عذاب وجود داشت ولی کتاب سابق خدا مانع وقوع آن شد». ضمناً این سؤال وجود دارد که کشتن عقیل بن ابی طالب و عباس بن عبدالمطلب و ابی العاص بن ربیع داماد رسول خدا (ص) که از اُسرای جنگ بدر بودند چگونه عزت اسلام را بیشتر می‌کرد با اینکه آنان مسلمان شدند و از این راه به عزت اسلام افزوده شد؟

نظر ششم

ابوعلی جبائی می‌گوید: «مقصود از کتاب در این آیه، قرآن است و معنای آیه این است که اگر قرآن که شما به آن ایمان آوردید و از این رو مستحق بخشش گناهان صغیره شدید نبود، چون از اُسرای بدر فدیة گرفتید عذابی عظیم به شما می‌رسید و این گناه بخشیده شده حتماً صغیره بوده است زیرا اجماع داریم که صحابه قبل از بخشش این گناه فاسق نبودند»^۱.
از سخنان ابوعلی جبائی چند مطلب استفاده می‌شود:

۱. مقصود از کتاب در این آیه، قرآن است.
۲. ایمان اصحاب بدر به کتاب، مانع عذاب عظیم شد نه خود کتاب.
۳. گناه بخشیده شده یعنی گرفتن فدیة صغیره بوده است نه کبیره؛

ولی هیچ‌یک از این سه مطلب قابل قبول نیست با این بیان؛

(الف) اینکه گفته است، «کتاب به معنای قرآن است» صحیح نیست زیرا کتاب در این آیه به صورت نکره آمده است درحالی که هر جا کتاب به معنای قرآن آمده به صورت معرفه است مانند «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ» و «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ» یعنی هذا کتاب، و نیز کلمه سَبَقَ در آیه وصف

کتاب است با اینکه توصیف قرآن با لفظ سَبَق درست نیست چون قرآن در وقت نزول این آیه، حاضر و موجود بوده و کتاب سابق نبوده است.

ب) اینکه گفته است، «ایمان مسلمانان به قرآن جلوی عذاب را گرفت»، مخالف ظاهر آیه است، زیرا آیه می‌گوید: «خود کتاب سابق خدا مانع عذاب عظیم شد نه ایمان به کتاب».

ج) اینکه گفته است، گناه اصحاب بدر یعنی گرفتن فدیة صغیره بوده است نه کبیره، اولاً، گرفتن فدیة گناه نبوده است، و ثانیاً گناه صغیره با عذاب عظیم مذکور در آیه تناسب ندارد.

این شش نظر از میان مجموعه نظرهایی که در معنای کتاب مذکور در آیه وجود دارد، به شرحی که گذشت قابل قبول نیست.

نظر قابل قبول

نظر قابل قبول این است که کتاب سابق خدا وعده قبلی اوست به مسلمانان که آنان را بر یکی از دو گروه مشرکان مکه پیروز خواهد کرد، یا بر کاروان تجارت و یا بر سپاه مسلح و چون بر کاروان تجارت پیروز نشدند خدا شق دیگر وعده خود را محقق ساخت و با امداد غیبی آنان را بر سپاه مسلح دشمن پیروز کرد، و اگر این وعده قبلی خدا نبود چون مسلمانان حین جنگ بخشی از وقت خود را صرف گرفتن اسیر و نگهداری اسیران کردند و از نیروی رزمی خود کاستند بدین سبب شکستی سخت و عذابی عظیم از دشمن بر آنان وارد می‌شد، ولی خدا طبق وعده قبلی خود با امداد غیبی اصحاب بدر را بر سپاه مسلح دشمن پیروز کرد.

برای اثبات صحت این نظر ابتدا به ذکر چند مطلب می‌پردازیم و سپس آنها را اثبات می‌کنیم.

۱. خدا قبلاً به مسلمانان وعده داده بود که بر یکی از دو گروه مشرکان

مکه یا کاروان تجارت و یا سپاه مسلح پیروزشان کند.

۲. نیروهای اسلام حین جنگ برای گرفتن فدیة بخشی از وقت خود را صرف گرفتن اسیر و نگهداری اَسرا کردند و بدین وسیله از نیروی رزمی خود کاستند.

۳. خدا با امداد غیبی ضعف نظامی نیروهای اسلام را جبران و آنها را بر سپاه مسلح دشمن پیروز کرد.

اثبات مطلب اول: وعده خدا که نیروهای اسلام را بر یکی از دو گروه مشرکان مکه پیروز می کند در آیه ۷ سورة انفال بدین صورت آمده است: «و یاد کن وقتی را که خدا به شما وعده داد که یکی از آن دو گروه - مشرکان مکه - به تسلط شما درآید (یا کاروان تجارت و یا سپاه مسلح) و شما دوست داشتید که بر گروه غیر مسلح دست یابید، ولی خدا می خواست حق را به وسیله کلمات خود محقق سازد و دنباله کافران را قطع کند»، «وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَةِ تَكُونَ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ».

از این آیه روشن می شود که خداوند قبل از جنگ بدر به اصحاب رسول خدا (ص) وعده داده و برعهده خود نوشته بود که حتماً آنان را بر یکی از دو طائفه که یکی غیر مسلح و دیگری مسلح بود مسلط کند. البته خود این آیه این وعده را نمی دهد بلکه حکایت از وعده ای می کند که از طرف خدا توسط پیامبر (ص) داده شده بود.

این وعده قبلی خدا در آیه «لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» کتاب سابق خدا خوانده شده است. در قرآن چیزهایی که در تشریع یا تکوین حتمیت دارند با تعبیر کتاب و کتب و مانند اینها بیان می شوند، مثل «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا» (نساء، ۱۰۳) و «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام، ۱۲).

نکته

در محیط نزول آیات سورة انفال صحابه پیامبر(ص) که خود در متن حوادث قرار داشتند و سخنان آن حضرت را درباره موضع گیری برابر کاروان قریش و نیروی رزمی کفار شنیده بودند و وعده خدا را در خصوص غلبه صحابه بر یکی از دو طایفه دشمن به خاطر داشتند، وقتی می شنیدند: «لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» بی درنگ از عبارت «كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ» همان وعده قبلی خدا را می فهمیدند که در مورد یکی از دو پیروزی آنان داده بود و نیازی به توضیح بیشتر درباره معنای «کتاب» مذکور در آیه نداشتند.

ولی مفسرانی که در زمان های بعد خواسته اند معنی کتاب را بدانند چون در محیط نزول آیه نبوده و به قرائن کلامی و مقامی مربوط به آن دست نیافته اند ذهن آنان به هر سو رفته و نظرهای گوناگونی اظهار کرده اند که از میان آنها شش نظر قبلاً نقل شد. تشتت افکار در معنای کتاب ابهام را بیشتر کرده و صاحب «المیزان» را ناچار ساخته است که بگوید: «خدا عمداً کتاب را در این آیه مبهم گذاشته است تا کسی آن را نداند و ذهن افراد به هر سو برود»^۱. و بر مبنای این نظر کوشش برای کشف معنای آن بیهوده و بلکه ناروا خواهد بود، زیرا برخلاف خواست خداست!

اثبات مطلب دوم: در جنگ بدر نیروهای اسلام برای گرفتن فدیة بخشی از وقت خود را صرف گرفتن اسیر کردند، و برای اثبات این مطلب دلیل هایی وجود دارد بدین شرح:

۱. عبارت «تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا» در آیه ۶۷ انفال خطاب به صحابه می گوید: «شما در جنگ بدر از گرفتن اسیر قصد گرفتن فدیة داشتید که مال زوال پذیر دنیا است».

۲. مصعب بن عُمَیر حین جنگ به ابوالیسر که می خواست برادر او ابو عزیز را اسیر کند گفت: «او را محکم بگیر که مادرِ ثروتمندی دارد و امید است برای رهایی او به تو فدیة بدهد».^۱

۳. عبدالرحمن بن عَوف، اُمیة بن خلف و پسرش علی را اسیر کرد و بلال به کمک عده ای آن دو را کشتند. عبدالرحمن می گفت: «غصه دارم که دو اسیرم را کشتند و مرا از فدیة محروم کردند».^۲

از این سه دلیل روشن می شود که صحابه در جنگ بدر برای گرفتن فدیة بخشی از وقت خود را صرف گرفتن اسیر و نگهداری آنها کردند.

اثبات مطلب سوم: خداوند ضعف نظامی نیروهای اسلام را جبران و آنان را با نیروی غیبی بر دشمن پیروز کرد؛ برای اثبات این مطلب دلیل هایی وجود دارد بدین شرح:

۱. در آیه ۹ انفال خطاب به صحابه آمده است: «و آنگاه که از پروردگارتان یاری خواستید و خدا پذیرفت که من با هزار فرشته که از پی یکدیگر می آیند یاریتان می کنم»، «إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِآلِفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ». پیداست که کمک خدا به وسیله فرشتگان امداد غیبی توسط نیروهایی است که فراتر از نیروهای مادی عمل می کنند.

۲. در آیه ۱۲ انفال خطاب به پیامبر (ص) آمده است: «یاد کن وقتی را که پروردگار تو به ملائکه وحی کرد که من با شما هستم. شما مؤمنان را به پایداری وادار کنید، من در دل کافران وحشت و ترس می افکنم...»، «إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأَلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ...» در این آیه نیز از کمک نیروهای غیبی به مسلمانان سخن رفته است.

۳. در آیه ۱۷ انفال خطاب به نیروهای اسلام آمده است: «شما آنان را نکشتید، بلکه خدا بود که آنها را کشت...»، «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ...» یعنی شما در جنگ بدر با نیروی غیبی الهی پیروز شدید نه با نیروی عادی و مادی.

این سه دلیل روشن می‌کند که خدا در جنگ بدر نیروهای اسلام را با امداد غیبی بر دشمن پیروز کرده است.

تا اینجا معلوم شد که نظر قابل قبول در معنای «کتاب» در آیه «لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» این است که کتاب سابق خدا همان وعده قبلی خدا به مسلمانان است که آنان را بر یکی از دو طائفه قریش پیروز خواهد کرد، یا بر کاروان تجارت و یا بر سپاه مسلح.

بحث درباره مطلب پنجم

آیا عذاب در آیه «لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» عذاب استیصال مانند عذاب عاد و ثمود است یا شکست در میدان جنگ؟ مفسران عموماً می‌گویند: «عذاب در این آیه عذاب استیصال است که اگر می‌آمد همه را هلاک می‌کرد»، و در این باره روایاتی نیز به رسول خدا (ص) نسبت داده‌اند، و از جمله اینکه آن حضرت درباره اُسرای جنگ بدر با صحابه مشورت کرد، ابوبکر گفت: «از آنان فدیة بگیر و آزادشان کن»، عُمَر گفت: «همه را بگردن بزن»، و چون پیامبر (ص) به رأی عمر عمل نکرد و اُسرا را در برابر فدیة آزاد کرد این کار موجب غضب خدا شد و عذاب استیصال را به آنان نزدیک کرد و پیغمبر اکرم (ص) فرمود: «چون با رأی عمر مخالفت کردیم و اُسرا را نکشتیم نزدیک بود عذابی عظیم ما را فراگیرد و اگر عذاب می‌آمد غیر از عمر کسی از آن نجات نمی‌یافت».^۱

کسانی که اینگونه روایات را آورده‌اند خواسته‌اند و انمود کنند که عذاب در این آیه مانند عذاب استیصالی است که به قوم یونس نزدیک شد و چون ایمان آوردند از میان رفت و در سوره یونس ذکر آن آمده است که: «... قوم یونس چون ایمان آوردند عذاب ذلت در دنیا را از آنان برداشتیم»، «... الْأَقْوَمُ يُوسُفَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (یونس، ۹۸).

صاحب «المیزان» نیز عذاب را در این آیه عذاب استیصال دانسته و در تفسیر آن نوشته‌اند: «کتاب سابق خدا سبب شد که عذاب شما را هلاک نکند»^۱.

ولی باید دانست که عذاب در این آیه به معنای شکست در میدان جنگ است که به دست دشمن بر نیروهای حق تحمیل می‌شود، و در قرآن نمونه‌هایی هست که عذاب به معنای شکست در میدان جنگ آمده است.

نمونه اول: در سوره توبه (برائت) آمده است که می‌گوید: «با مشرکان پیمان شکن بجهنگید. خدا به دست شما عذابشان می‌کند و خوارشان می‌سازد...»، «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ...» (توبه، ۱۴).

نمونه دوم: در سوره توبه آیه دیگری است که درباره شکست کفار در جنگ حنین می‌گوید: «آنگاه خدا آرامش خود را بر رسولش و بر مؤمنان نازل کرد و سپاه‌یانی که آنها را نمی‌دیدید فرو فرستاد و کافران را عذاب کرد...»، «ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا...» (توبه، ۲۶). مقصود از این عذاب که خدا بر کافران وارد کرد، شکستی است که در جنگ حنین آنان را متلاشی ساخت.

در اینجا لازم است بدانیم که در قرآن گاهی عذاب به معنای عذاب

استیصال در دنیا آمده است، گاهی به معنای عذاب آخرت، و گاهی به معنای شکست در جنگ، و چون قبلاً روشن شد که پیامبر (ص) و صحابه در ارتباط با اسرای جنگ گناهی انجام ندادند زیرا فدیہ گرفتن و آزاد کردن اسرا به حکم آیه «فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً» بود، بنابراین، عمل آنان در مورد اسرا نه مقتضی عذاب استیصال در دنیا بود و نه عذاب آخرت، و از این رو عذاب عظیم در این آیه جز شکست در جنگ نمی تواند معنای دیگری داشته باشد، و مقتضی این شکست را نیروهای اسلام که بخشی از وقت خود را صرف گرفتن اسیر کردند به وجود آوردند، و عبارت «فِيمَا أَخَذْتُمُ» در آیه به این معنا است که به خاطر اخذ اسیر که به دست شما انجام شد مقتضی شکست به وجود آمد، چون «فی» به معنای سببیت و «ما» مصدریه است و آیه می گوید: «شما به سبب صرف کردن وقت و نیرویتان برای گرفتن اسیر از قدرت رزمی خود کاستید و این کار زمینه شکستتان را فراهم کرد ولی امداد غیبی مانع شکست شما شد، و اگر وعده قبلی خدا نبود که قول داده بود شما را بر یکی از دو طائفه مشرکان مکه پیروز کند، و اگر امداد غیبی نیامده بود شکست و عذاب بزرگی از دشمن به شما می رسید».

بحث درباره مطلب ششم

آیا مقصود از «فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا» در آیه ۶۹ انفال این است که اول فدیہ گرفتن از اسرای جنگ ممنوع بوده و با نزول این آیه حلال شده است؟ مفسران عموماً چون گرفتن فدیہ از اسرای جنگ را گناه می دانسته اند، این آیه را مبین حلال شدن آن دانسته و گفته اند: «آیه می خواهد بگوید، شما فدیہ ای را که گرفتن آن از اسرا جایز نبود گرفتید و گناه کردید، ولی خدا اکنون آن را با نزول این آیه جایز می داند، پس در آن تصرف کنید حلال و مطبوع». همچنین گفته اند: «مقصود اصلی از «مَا غَنِمْتُمْ» فدیہ است اگرچه لفظ آن شامل فدیہ و غنائم جنگ هر دو می شود». یک نقل تاریخی بی سند نیز

آورده‌اند که می‌گوید: «وَقَتِي «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى...» (انفال، ۶۷) نازل شد که فدیة گرفتن از اُسرا را منع می‌کند مسلمانان از تصرف در فدیة‌هایی که گرفته بودند خودداری کردند، و آیه «فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا» نازل شد و تصرف در فدیة‌ها را حلال کرد.^۱

صاحب «المیزان» نیز در تفسیر آیه مزبور نوشته‌اند: «ما گناهی را که شما با گرفتن فدیة مرتکب شدید بخشیدیم و شما را رحم کردیم، پس اکنون در فدیة‌ها و غنیمت‌ها تصرف کنید که بر شما حلال شده است، «غَفَرْنَا لَكُمْ وَ رَحِمْنَا كُمْ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ».^۲

این مفسران فای تفریع در «فَكُلُّوا» را عطف بر مقدر گرفته‌اند که عبارتی مانند «غَفَرْنَا لَكُمْ» یا «أَحْلَلْنَا لَكُمْ» خواهد بود. این گفته مفسران مبنی بر این است که گرفتن فدیة از اُسرای جنگ بدر گناه بوده است، و از این رو گفته‌اند: «باید قبل از «فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ» عبارتی مانند «غَفَرْنَا لَكُمْ» تقدیر بگیریم که «فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ» متفرع بر آن است و حلال شدن فدیة را بعد از حرام بودنش ابلاغ می‌کند».

ولی چنانکه قبلاً روشن شد گرفتن فدیة از اُسرا پیش از آن ممنوع نبوده است، و عمل رسول خدا (ص) و صحابه در مورد گرفتن فدیة و آزاد کردن اُسرا کاری درست و انتخابی احسن بوده و با مشورت انجام شده و در این قضیه به دستور آیه «فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً» عمل کرده‌اند.

بر این اساس، «فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا» متفرع بر جمله مقدر مانند «غَفَرْنَا لَكُمْ» یا «أَحْلَلْنَا لَكُمْ» نیست بلکه ارتباط آن با آیه قبل یعنی «لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ...» باید اینگونه تبیین شود که آیه قبل می‌گوید: «اگر نبود وعده سابق خدا که شما را پیروز خواهد کرد چون شما وقت خود را صرف گرفتن اسیر و نگهداری اُسرا کردید و زمینه شکست خویش را فراهم ساختید

۱. روح المعانی آلوسی، جزء ۱۰، ص ۳۲. ۲. المیزان، ج ۹، ص ۱۳۹، چاپ آخوندی.

شکست و عذابی بزرگی از دشمن بر شما تحمیل می‌شد»، و این آیه می‌گوید: «پس اکنون که خدا طبق وعده خود شما را با امداد غیبی از شکست نجات داد و بر دشمن پیروز کرد و غنیمت و فدیة به دست آوردید از دستاورد این جنگِ پیروزمندانہ بهره‌مند شوید که برای شما حلال و مطبوع است».

بنابراین، آیه «فَکُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ» مانند آیه قبل از آن در مقام امتنان است و در حقیقت مکمل امتنان محسوب می‌شود و می‌گوید: «اینک در این فضایِ پیروزی و رهایی از خطر شکست، از آنچه به دست آوردید استفاده کنید». از آنچه گذشت روشن شد که مقصود از آیه «فَکُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالاً طَيِّباً» این نیست که گرفتن فدیة از اُسرای جنگ قبلاً ممنوع بوده و با نزول این آیه حلال شده است.

قتل‌عام اُسرایِ که قبل از پایان جنگ دستگیر شوند

قبلاً گذشت که اکثریت قریب به اتفاق مفسران در تفسیر آیه «مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخَّرَ فِي الْأَرْضِ» گفته‌اند: «در آغاز، حکم خدا واجب کشتن همه اُسرای جنگ بود و فدیة گرفتن از اُسرای جنگ بدر و آزاد کردنشان برخلاف حکم خدا انجام و مورد توبیخ و عتاب واقع شد. ولی معلوم شد که این مطلب برخلاف حقیقت است».

مورد دیگری نیز وجود دارد که درباره اُسرا مطلبی برخلاف حقیقت گفته شده و اکثریت قریب به اتفاق فقها - البته فقهای شیعه - به استناد یک حدیث بی‌اعتبار گفته‌اند: «اُسرایِ که قبل از پایان جنگ دستگیر شوند باید قتل‌عام شوند».

راوی حدیث مزبور طلحة بن زید است که آن را چنانکه در «کافی» آمده است، بدین‌گونه نقل می‌کند؛ او می‌گوید: «من از امام صادق (ع) شنیدم که گفت: «پدرم می‌گفت: «برای جنگ [یعنی برای اُسرای جنگ] دو حکم است؛ حکم اول اینکه وقتی جنگ برپاست و تمام نشده و اهل جنگ از سپاه دشمن

سرکوب و بی حرکت نشده‌اند، هر اسیری که در این حال دستگیر شود امام درباره او مخیر است که اگر بخواهد گردنش را بزند و یا یک دست و یک پای او را برخلاف یکدیگر قطع کند و جای قطع را داغ نکند [که مانع خونریزی شود] و او را رها سازد، در خون خود بغلتد تا بمیرد و این است معنای قول خدای عزوجل [در آیه محاربه] که می‌فرماید: «جز این نیست که جزای محاربان با خدا و رسول او که برای فساد در زمین می‌کوشند این است که کشته شوند، یا به دار بروند یا دست‌ها و پاهایشان برخلاف یکدیگر قطع شود یا از سرزمین خود تبعید شوند، اینها رسوایی‌شان در این جهان است و برایشان در آخرت عذابی عظیم خواهد بود»، «لَأَمَّا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (مائده، ۳۳) «آیا نمی‌بینی آن چیزی که خدا امام را درباره آن مخیر کرده مبتنی بر یک چیز است و آن قتل است و بر چیزهای مختلف مبتنی نیست». به امام صادق (ع) گفتم: «قول خدای عزوجل: أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ [از مصادیق قتل نیست]» گفت: «این به این معناست که سواره نظام جنگجو را تعقیب می‌کند تا فراری شود پس اگر او را گرفتند بعضی از مجازات‌هایی که [برای تو وصف کردم] درباره او اجرا می‌شود و حکم دیگر [درباره اُسرا] این است که وقتی جنگ به پایان برسد و اهل جنگ از سپاه دشمن سرکوب و بی حرکت شوند هر اسیری در این حال دستگیر شود امام درباره او مخیر است که اگر بخواهد بی فدیة یا با فدیة آزادشان کند و یا آنان را به بردگی بگیرد».^۱

جمله معترضه: در یک نسخه از «کافی» به نقل «جواهر»، ج ۲۱، ص ۱۲۲ در

حدیث، بعد از ذکر آیه محاربه آمده است: «الْأَثَرُ أَنَّ الْمَخِيرَ الَّذِي خَيْرَ اللَّهِ الْإِمَامَ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ وَهُوَ الْقَتْلُ» که به جای «و هو الکفر» که در نسخه دیگر «کافی» هست و «هو القتل» آمده است و من این را ترجیح دادم و ترجمه را بر مبنای آن آوردم زیرا می خواهد علت داغ نکردن محل قطع را بیان کند و می گوید: «مجازات های دیگر که در آیه هست از مصادیق قتل اند پس قطع دست و پا نیز باید از مصادیق قتل باشد؛ بنابراین، محل قطع دست و پا باید داغ نشود تا خون بند نیاید و او بمیرد، و نیز اینکه راوی می گوید: «أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» در آیه از مصادیق قتل نیست نسخه ای را که در آن به جای «و هو الکفر» و «هو القتل» آمده است تأیید می کند.

بررسی سند حدیث

سند حدیثی که برای اثبات یک حکم فقهی به آن استدلال می شود باید حداقل اعتبار را داشته باشد تا بتوان به آن استناد کرد، پس لازم است بدانیم سند حدیث طلحة بن زید اعتبار دارد یا خیر؟

کافی است که از میان سلسله سند این حدیث فقط وضعیت طلحة بن زید را که راوی مستقیم حدیث است روشن کنیم تا بدانیم حدیث او چه اندازه معتبر است.

طلحة بن زید که خود از عامه است در نظر علمای عامه دروغگو و بی اعتبار و جاعل حدیث است. به استناد موارد زیر:

۱. ابن ابی حاتم در کتاب الجرح والتعديل، ج ۴، ص ۴۸۰، می گوید: «طلحة بن زید ضعیف و منکر الحدیث است».

۲. محمد بن حبان در کتاب المجروحین، ج ۱، ص ۳۸۳، می گوید: «طلحة بن زید که به او طلحة بن زید شامی می گویند جداً منکر الحدیث است و نمی توان به حدیث او احتجاج کرد».

۳. محمد بن اسماعیل بخاری در تاریخ کبیر، ج ۴، ص ۳۵۱، می گوید:

«طلحة بن زید منکر الحدیث است».

۴. علی بن المدینی به نقل میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۳۳۹، می‌گوید: «طلحة بن زید پیوسته حدیث جعل می‌کرد».

۵. دار قطنی به نقل تهذیب التهذیب ابن حَجَر عَسْقلانی، ج ۵، ص ۱۶، می‌گوید: «طلحة بن زید ضعیف است».

۶. ابو نَعَم به نقل همان کتاب می‌گوید: «طلحة بن زید منکرات را روایت کرده است».

۷. نسائی صاحب سنن به نقل همان کتاب می‌گوید: «طلحة بن زید قابل اعتماد نیست».

۸. احمد بن حنبل به نقل همان کتاب می‌گوید: «طلحة بن زید شخصی بی‌ارزش است و او پیوسته حدیث جعل می‌کرد».

این بود نظر هشت تن از علمای عامه درباره طلحة بن زید که همه گفته‌اند: «او جعل حدیث می‌کرد و به حدیثش نمی‌توان اعتماد کرد».

ضمناً کسی او را به تشیع متهم نکرده است تا احياناً توهم شود که به خاطر تشیعیش او را از روی غرض مذمت کرده‌اند.

نمونه‌هایی از حدیث‌های جعلی طلحة بن زید

علمایی که طلحة بن زید را جاعل حدیث معرفی کرده‌اند، نمونه‌هایی از حدیث‌های جعلی او را بدین شرح نشان داده‌اند:

۱. به نقل «میزان الاعتدال»، ج ۲، ص ۳۳۸، طلحة بن زید روایت کرده است که رسول خدا (ص) به عمر گفت: «تو در دنیا و آخرت ولی من هستی».

۲. به نقل کتاب «المجروحین» ابن حبان، ج ۱، ص ۳۸۳، طلحة بن زید روایت کرده است که رسول خدا (ص) عثمان را در آغوش گرفت و گفت: «تو در دنیا و آخرت ولی من هستی».

۳. به نقل «میزان الاعتدال»، ج ۲، ص ۳۳۹، طلحة بن زید در حدیث مرفوع از

انس بن مالک روایت می‌کند که: «هرکس به فارسی سخن بگوید فساد اخلاق او افزوده می‌شود و از مروتش می‌کاهد».

این حدیث‌ها و حدیث‌های دیگری را علما از مجموعه‌لات طلحة بن زید شمرده‌اند. نتیجه اینکه، طلحة بن زید نزد علمای رجال‌شناس عامه کمترین اعتباری ندارد و بنابراین به حدیث او نمی‌توان استناد کرد.

بررسی متن حدیث

متن حدیث طلحة بن زید نیز دارای نقاط ضعف و مطالبی نادرست است که هر پژوهشگر منصفی با ملاحظه آنها یقین می‌کند که این حدیث از امام معصوم صادر نشده است. و اینک به ذکر نقاط ضعف این حدیث می‌پردازیم.

نقطه ضعف اول: اینکه در این حدیث اَسرای جنگ دو دسته شده و کشتن اَسرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ واجب شمرده شده است مخالف سیره رسول خدا(ص) است زیرا در هیچ‌یک از جنگ‌هایی که زیر نظر آن حضرت انجام شد و مسلمانان اسیر گرفتند پیامبر(ص) دستور نداد اَسرا دو دسته شوند و اَسرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ، قتل‌عام شوند، بلکه درباره همه اَسرا یکسان عمل می‌کرد. در جنگ بدر مسلمانان هفتاد اسیر گرفتند و شصت و هشت تن از آنان چه دستگیرشدگان قبل از پایان جنگ و چه بعد از آن آزاد شدند و فقط دو نفر کشته شدند.^۱

قتل این دو تن نیز به علت جنایاتی بود که در مکه مرتکب شده بودند، نه به علت اسارت. و نیز در جنگ بنی المصطلق و جنگ هوازن نیروهای اسلام اَسرای بسیاری گرفتند که همه آنان به طور یکسان و بدون اینکه دو دسته شوند آزاد شدند.^۲

خلاصه، مطلبی که این حدیث طلحة بن زید القا می‌کند که اَسرا دو دسته

می‌شوند و آنان که قبل از پایان جنگ دستگیر شده‌اند باید قتل عام شوند، مخالف سیره قطعی پیغمبر اکرم (ص) و مردود است.

نقطه ضعف دوم: در این حدیث کلمه «يُحَارِبُونَ» در آیه برخلاف حقیقت به معنای «يُقَاتِلُونَ» یعنی جنگیدن گرفته شده است درحالی که «يُحَارِبُونَ» به قرینه «وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» دربارهٔ مفسدان حرفه‌ای است که در جامعه ایجاد فساد می‌کنند و هیچ ربطی به مسئلهٔ جنگ ندارد، و در روایات، آیهٔ محاربه با کسانی که با اسلحه به مردم حمله می‌کنند و موجب سلب امنیت می‌شوند تطبیق شده است که از مصادیق مفید فی الارض به‌شمار می‌روند.

نقطه ضعف سوم: در این حدیث آیهٔ محاربه به جنگ کفار با مسلمانان مربوط شده و از اُسرای جنگ سخن رفته و آنان به دو دسته تقسیم شده‌اند و برای هر دسته حکمی تعیین شده است، درحالی که آیهٔ محاربه هیچ ربطی به جنگ کفار با مسلمانان ندارد، و این مطلب به قدری روشن است که نیاز به توضیح ندارد، و شاید طلحه بن زید قولی را که به نقل «طبری» در جزء ۶، ص ۲۰۶، در عامه هست که گفته‌اند: «آیهٔ محاربه دربارهٔ مشرکان نازل شده است.» در ذهن داشته و این ذهنیت سبب شده است که جنگ مشرکان با مسلمانان در فکر او تداعی شود، آنگاه به میل خود برای اُسرای جنگ حکم صادر کرده است.

نقطه ضعف چهارم: در این حدیث آمده بود که باید یک دست و یک پای اسیر برخلاف یکدیگر قطع شود و محل قطع داغ نشود تا خون بند نیاید و او بمیرد. این مطلب فقط در حدیث طلحه بن زید آمده است و هیچ حدیثی از عامه و خاصه و هیچ فتوای فقهی آن را تأیید نمی‌کند. کشتن اسیر با این کیفیت وحشیانه و غیرانسانی با هیچ آیین آسمانی و هیچ قانون حقوقی و هیچ اصل اخلاقی منطبق نیست.

جمله معترضه: فقهای عامه و خاصه که آیه محاربه را با راهزنان مسلح تطبیق کرده‌اند درباره قطع یک دست و یک پای محاربِ مفید که در آیه آمده است به اجماع گفته‌اند: «باید محل قطع فوراً داغ شود که خونریزی نکند و او زنده بماند».^۱

نقطه ضعف پنجم: در این حدیث آمده است که چون مجازات‌هایی که در آیه محاربه امام میان آنها مخیر شده است از مصادیق قتل‌اند باید قطع دست و پا نیز از مصادیق قتل باشد و از این رو باید محل قطع داغ نشود تا خون بند نیاید و او بمیرد، و این سخن توهمی بیش نیست زیرا اولاً، برای درجات متفاوت جرمی مانند افساد، مجازات‌های متفاوت لازم است، و ثانیاً، مجازات چهارم در آیه، تبعید مقرر شده است که به هیچ وجه از مصادیق قتل نیست.

نقطه ضعف ششم: در این حدیث آمده است که معنای «أَوْ يُنْفَوْنَ مِنَ الْأَرْضِ» در آیه این است که سواره نظام جنگجو را تعقیب می‌کند تا فراری شود و اگر او را گرفتند به یکی از دو گونه به قتل می‌رسانند، و این مخالف مدلول آیه و مخالف لغت است زیرا نفی بلد به معنای تبعید است و هر محصل ابتدایی که لغت عرب را بداند این را می‌فهمد. کج فکری طلحة بن زید به این حد رسیده است که «أَوْ يُنْفَوْنَ مِنَ الْأَرْضِ» را که مفهومی روشن دارد به گونه‌ای پیچیده و نامأنوس بلکه نامفهوم تفسیر کرده است که هیچ کس از او نمی‌پذیرد.

نقطه ضعف هفتم: در این حدیث میان دو دسته از اُسرای جنگ فرق گذاشته است که یک دسته باید قتل عام شوند و دسته دیگر خیر. چه فرقی است میان اسیری که حین جنگ دستگیر شود و آن که بعد از پایان جنگ به اسارت درآید؟ فرض این است که هر دو بر ضد اسلام جنگیده‌اند. هیچ فرقی میان این دو دسته اسیر نیست و سخن طلحة بن زید هیچ توجیهی ندارد، و اینکه

۱. مبسوط، شیخ طوسی، ج ۸، ص ۴۸ و مقنی ابن قدامه، ج ۱۰، ص ۳۱۱.

در کتاب «ولایت فقیه» آیت الله منتظری، ج ۳، ص ۲۶۳، در توجیه فرق میان این دو دسته اسیر آمده است که اُسرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ اگر آزاد شوند ممکن است به دشمن ملحق شوند، قابل قبول نیست زیرا امکان ملحق شدن به دشمن در مورد اُسرای دستگیر شده بعد از پایان جنگ نیز وجود دارد و این توجیه، موجه نیست. رسول خدا (ص) نیز که میان دو دسته اسیر فرق نمی گذاشت برای این بود که واقعاً فرقی وجود نداشت.

نقطه ضعف هشتم: در این حدیث «أَنْ يُصَلَّبُوا» در آیه از قلم افتاده و طلحة بن زید درباره مجازات به دار زدن که مجازات دوم در آیه محاربه است سخنی نگفته است و این یک خطاست زیرا او که آیه محاربه را به مجازات اُسرای جنگی مربوط کرده است باید روشن کند که کدام دسته از اُسرا را باید به دار آویخت که روشن نکرده است.

با توجه به نقاط ضعف غیر قابل اغماضی که در متن حدیث طلحة بن زید وجود دارد، و با توجه به اینکه او دروغگو و جاعل حدیث بوده و به این کار عادت داشته هیچ شکی باقی نمی ماند در اینکه حدیث مورد بحث که دارای متنی مضطرب و نامنسجم و عاری از فصاحت و بلاغت است از مجموعهات اوست و به هیچ وجه نمی توان به آن اعتماد و استناد کرد، آن هم در چنین مسئله مهمی که ریختن خون انسان ها مطرح است و حکمی را مسجل می کند و به اسلام نسبت می دهد که باید تا قیامت باقی بماند.

فتوای ناشی از حدیث طلحة بن زید

با اینکه حدیث طلحة بن زید کمترین اعتباری ندارد با کمال تأسف می بینیم فقهای شیعه بدون کمترین نقدی به مضمون آن فتوا داده اند که لازم است این مطلب به طور کامل و همه جانبه بررسی شود زیرا این مسئله که در آن کشتن انسان ها مطرح است بسیار مهم و حساس بوده و آبروی اسلام در میان است.

سرسلسله این فقها طوسی است که به صورتی واضح مضمون حدیث طلحة بن زید را آورده و به آن فتوا داده است، ایشان در کتاب «خلاف» می‌گوید: «اسیر دو قسم است: یک قسم قبل از پایان جنگ دستگیر می‌شود که امام درباره او میان دو چیز مخیر است: یا او را گردن بزند و یا دو دست و دو پایش را قطع کند و رهایش سازد که خون از او برود تا بمیرد، و قسم دیگر بعد از پایان جنگ دستگیر می‌شود که امام درباره او میان سه چیز مخیر است: یا بی‌فدیه آزادش کند و یا او را به بردگی بگیرد و یا با فدیه آزادش سازد و شافعی گفته است: «امام درباره اَسْرَا میان چهار چیز مخیر است: یا قتل، یا آزاد کردن بی‌فدیه، یا آزاد کردن با فدیه و یا به بردگی گرفتن، و او میان اینکه اسیر قبل از پایان جنگ دستگیر شود یا بعد از آن فرق نگذاشته است»، و ابوحنیفه گفته است: «امام درباره اَسْرَا میان دو چیز مخیر است: کشتن و به بردگی گرفتن و آزاد کردن اَسْرَا بی‌فدیه یا با فدیه جایز نیست، و دلیل ما بر فتوای مختار اجماع فرقه شیعه و اخبار آنان است که آن اخبار را در کتاب «کبیر» ذکر کرده‌ایم»^۱.

شیخ طوسی این فتوا را در کتاب «نهایه»، ص ۲۹۶ و «الجمل والعقود»، ص ۱۵۸ و «مبسوط»، ج ۲، ص ۲۰ و «الاقتصاد»، ص ۳۱۵ نیز آورده است، و لازم است ما درباره اجماع و اخباری که شیخ اشاره کرده است بحث کنیم تا بدانیم مطلب همین‌طور است که ایشان ادعا کرده است یا خیر؟

بحث درباره اجماع

باید دانست که فقهای قبل از شیخ طوسی درباره اَسْرای جنگی بحث کرده‌اند ولی درباره قتل اَسْرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ سخنی نگفته‌اند، ابن ابی عقیل عُمَانی هم طبقه کُلینی درباره اَسْرای جنگی می‌گوید: «وقتی که

۱. کتاب خلاف از شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۳۲، مسئله ۱۷.

مسلمانان در جنگ بر مشرکان غالب شوند و از آنان اسیر بگیرند دربارهٔ اُسرای بالغ که مرد باشند امام مخیر است که آنان را به بردگی بگیرد و یا در برابر فدیة و یا بی فدیة آزادشان کند، خدا فرموده است: «وَقَتَىٰ كَافِرَانِ مِهَاجِمٍ بَرِخُورِدِ كَرَدِيدِ اَنَانِ رَا گَرْدَن بَزَنید تا زمانی که سرکوب و بی حرکتشان ساختید محکم در بندشان کنید تا جنگ پایان یابد، و بعداً بی فدیة یا با فدیة آزادشان سازید»، «فَاِذَا لَقِیْتُمُ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا فَضْرَبِ الرَّقَابِ حَتّٰی اِذَا اَخْتَتَمُوْهُمُ فُسِّدُوا الْوَثَاقَ فَاِمَا مَتًا بَعْدُ وَاِمَا فِدَآءٌ حَتّٰی تَضَعَ الْحَرْبُ اَوْزَارَهَا...»^۱.

می بینیم که ابن ابی عقیل اُسرا را دو دسته نکرده و دربارهٔ قتل اُسرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ سخنی نگفته است، و چون او در مقام بیان احکام اُسرا بوده است همین که از کشتن اُسرا سخن نگفته است معلوم می شود قتل اُسرا را مطلقاً جایز نمی داند چه قبل از پایان جنگ دستگیر شده باشند و چه بعد از آن، و صاحب «جواهر» در ج ۲۱، ص ۱۲۲، همین قول ابن ابی عقیل را به نقل از دیگران به ابن جُنیدِ اِسکافی هم طبقهٔ صدوق نسبت می دهد. بر این اساس، قبل از شیخ طوسی دو نفر از فقهای شیعه دربارهٔ اُسرای جنگی بحث کرده اند ولی از قتل اُسرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ سخنی نگفته اند. حالا با وجود فتوای ابن ابی عقیل عُمانی و فتوای ابن جُنیدِ اِسکافی که مخالف فتوای شیخ طوسی است ادعای اجماع ایشان در مورد وجوب قتل اُسرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ چه توجیهی دارد؟ تا آنجا که ما می دانیم شیخ طوسی اولین فقیهی است که به وجوب قتل اُسرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ فتوا داده است و در آن زمان در این مسئله اجماعی وجود نداشته است تا بتوان آن را ادعا کرد. آیا همین که شیخ در این مسئله مخالف صریحی ندیده است، ادعای اجماع کرده و مقصودش از اجماع نبودن مخالف صریح در این مسئله است اگرچه مخالف غیر صریح

۱. مختلف علامه حلی، ص ۳۳۱، چاپ سنگی.

وجود دارد؟ شاید چنین باشد. اکنون فرض می‌کنیم همه فقهای معاصر شیخ مانند او به مضمون حدیث طلحة بن زید فتوا داده باشند، معلوم است که دلیلشان همان حدیث طلحة بن زید است، و چون مدرک اجماع معلوم است خود اجماع دلیل مستقلى نخواهد بود.

در هر حال، اجماعی که در سخن شیخ طوسی ادعا و به‌عنوان دلیل مستقلى ارائه شده است، اولاً، وجود ندارد، و ثانیاً، بر فرض وجود، دلیل مستقلى نیست و چیزی را ثابت نمی‌کند.

بحث درباره اخبار

شیخ طوسی اخبار را نیز دلیل دیگر این مسئله قرار داده و گفته است: «این اخبار را در کتاب «کبیر» یعنی «تهذیب» ذکر کرده‌ایم». باید دانست که شیخ در کتاب «تهذیب» فقط یک خبر در این مسئله ذکر کرده و آن خبر طلحة بن زید است و خبر دیگری در این مسئله وجود ندارد. علامه حلی در «تذکره»، ج ۱، ص ۴۲۳ و صاحب «جواهر» در ج ۲۱، ص ۱۲۲، فقط خبر طلحة بن زید را به‌عنوان مدرک این فتوا آورده‌اند و اگر خبر دیگری بود در این دو کتاب که از کتاب‌های استدلالی تفصیلی است ذکر می‌شد، و قبلاً دانستیم که خبر طلحة بن زید از مجعولات اوست و کمترین اعتباری ندارد. درجایی که طلحة بن زید به علت کینه‌ای که از فارسی‌زبانان در دل دارد بتواند حدیثی جعل کند که، «هرکس به زبان فارسی سخن بگوید فساد اخلاق او افزوده می‌شود و از مروتش می‌کاهد»، می‌تواند به علت کینه‌ای که از کفار در دل دارد برای یک گروه از اُسرای‌شان ضمن یک حدیث جعلی مجازات قتل عام مقرر کند تا برایش تشفی نفسی باشد، و اینکه در کتاب «ولایت فقیه» آیت‌الله منتظری، ج ۳، ص ۲۶۴، آمده است که، «اصحاب ما به روایات طلحة بن زید عمل کرده‌اند و شیخ طوسی گفته است: کتاب او معتمد است». این سخن، حدیث طلحة بن زید را قابل قبول نمی‌کند زیرا این سؤال مطرح است که اصحاب ما

در کجاها به روایات او عمل کرده‌اند و در جاهایی که عمل کرده‌اند کارشان درست بوده است یا خیر؟ حق این است که روایات طلحة بن زید باید هریک جداگانه بررسی شوند. و هر کدام از آنها با دلیلی از کتاب یا سنت یا اصول عقلی تأیید نشد، مردود شود، زیرا چون او متهم به دروغ‌گویی و جعل حدیث است هیچ حدیثی از او مستقلاً حجت نیست، و حدیث او درباره قتل اُسرا با هیچ دلیلی تأیید نشده و مردود است. و درباره معتمد بودن کتاب او قبلاً توضیح داده شد و نیازی به تکرار نیست.

به این ترتیب روشن شد، فتوایی که شیخ طوسی به مضمون حدیث طلحة بن زید داده و آن را مستند به اجماع و اخبار کرده و به سرعت گذشته است قابل قبول نیست. در اینجا سخن آیت‌الله بروجردی، رضوان‌الله علیه در مسجد بالا سر قم که ضمن درس صلوٰة فرمود، به یاد انسان می‌آید، ایشان ضمن نقد فتوایی از شیخ طوسی فرمود: «شیخ الطائفة با آن همه مشغله کاری خصوصاً که متهم هم بود فرصت نداشته است که برای هر مسئله‌ای وقت زیادی صرف کند و شاید برای بحث در هر مسئله‌ای بیش از سه چهار دقیقه وقت صرف نکرده باشد». آنچه آیت‌الله بروجردی فرمودند، برای شیخ طوسی آنجاها که احیاناً از ایشان ضعفی در فتوا دیده می‌شود، عذری موجه است.

پیروی فقها از شیخ طوسی

به پیروی از شیخ طوسی فقهای دیگر از آن زمان تا امروز همان فتوای شیخ را در مورد کشتن اُسرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ بدون هیچ نقدی پذیرفته و در کتاب‌های خود ثبت کرده‌اند. بعضی از این فقها به حدیث طلحة بن زید نیز که تنها مدرک این فتواست اشاره کرده‌اند، و بعضی دیگر فقط مضمون آن را به عنوان فتوای خود آورده‌اند، و به علت اهمیت این مسئله، سخنان آنان را در اینجا ذکر می‌کنیم:

۱. قاضی ابن براج در «المهذب»، ج ۱، ص ۳۱۶، می‌گوید: «اُسرای جنگی دو قسم‌اند؛ باقی گذاشتن یک قسم از آنان جایز است، و قسم دیگر جایز نیست... آن قسم که باقی گذاشتنش جایز نیست، هر اسیری است که قبل از پایان یافتن جنگ و فارغ شدن از آن دستگیر شود».

۲. ابن حمزه به نقل «الجوامع الفقهیه»، ص ۶۹۶- در «وسيله» می‌گوید: «اسیر اگر مرد باشد دو قسم است؛ یک قسم اسیری است که قبل از پایان جنگ دستگیر شود و قسم دیگر بعد از آن، اگر قسم اول مسلمان نشد، امام درباره او میان دو کار مخیر است؛ یا او را می‌کشد و یا دو دست و دو پایش را قطع می‌کند و رهایش می‌سازد که خون از او برود تا بمیرد».

۳. ابن زهره به نقل «الجوامع الفقهیه»، ص ۵۸۵- در «عُنیه» می‌گوید: «قتل اسیری که قبل از پایان یافتن جنگ دستگیر شود، واجب است و برای امام جایز نیست او را باقی گذارد».

۴. ابن ادریس در «سراثر» ص ۱۵۸، می‌گوید: «نزد ما فقهای شیعه اسیر بر دو قسم است؛ یک قسم قبل از پایان یافتن جنگ دستگیر می‌شود که برای امام جایز نیست او را باقی بگذارد، بلکه باید او را به یکی از دو گونه به قتل برساند؛ یا گردنش را بزند، و یا دو دست و دو پای او را قطع کند و رهایش سازد که از او خون برود تا بمیرد».

۵. محقق اول در «شرایع»، ص ۹۰، می‌گوید: «اُسرای مرد که بالغ باشند در صورتی که مسلمان نشوند، اگر درحالی که جنگ برپاست دستگیر شوند، قتلشان واجب است و امام مخیر است که اگر خواست آنان را گردن بزند و اگر خواست دست‌ها و پاهایشان را قطع کند و رهایشان سازد که خون از آنان برود تا بمیرند».

۶. علامه حلی در «تذکره»، ج ۱، ص ۴۲۳، می‌گوید: «اُسرای مرد که بالغ و آزاد باشند، اگر قبل از پایان یافتن جنگ دستگیر شوند باقی گذاشتن آنان با فدیة یا غیر آن و نیز به بردگی گرفتنشان جایز نیست، بلکه امام مخیر است که

آنان را بکشد و یا دست‌ها و پاهایشان را برخلاف یکدیگر قطع کند و رهایشان سازد که خون از آنان برود تا بمیرند».

۷. شهید اول در «لمعه» می‌گوید: «اُسرای مرد که بالغ باشند اگر درحالی که جنگ برپاست دستگیر شوند، حتماً باید به قتل برسند مگر اینکه مسلمان شوند».

۸. شهید ثانی در «شرح لمعه»، ج ۱، ص ۲۶۰، می‌گوید: «امام درباره اُسرای که قبل از پایان جنگ دستگیر شوند مخیر است که به دلخواه خود - نه از روی مصلحت - یا گردنشان را بزند و یا دست‌ها و پاهایشان را قطع کند و رهایشان سازد تا بمیرند و اگر نمرند باید آنان را کشت».

۹. محقق ثانی در «جامع المقاصد»، ج ۱، ص ۱۸۹، در شرح قول علامه: «و یرکهم حتی ینزفوا و یموتوا» می‌گوید: «اینکه علامه گفت: «و یموتوا» برای توجه دادن به این مطلب است که این اُسرا حتماً باید بمیرند و گرنه امتثال امر خدا نمی‌شود پس اگر با قطع دست و پا نمرند حتماً باید کشته شوند».

۱۰. شیخ جعفر کبیر در «کشف الغطاء»، ص ۴۰۶ می‌گوید: اُسرای مرد که بالغ و عاقل باشند اگر درحالی که جنگ برپاست دستگیر شوند باید به قتل برسند».

۱۱. صاحب «جواهر» در ج ۲۱، ص ۱۲۲، می‌گوید: «اُسرای مرد که بالغ باشند، اگر درحالی که جنگ برپاست و پایان نیافته است دستگیر شوند لازم است کشته شوند».

۱۲. آیت الله منتظری در کتاب «ولایت فقیه»، ج ۳، ص ۲۶۳، می‌گوید: «میان ما اختلافی نیست که قسم اول از اُسرا - که قبل از پایان جنگ دستگیر می‌شوند - کشتنشان متعین و باقی گذاشتنشان حرام است».

این دوازده فقیه که نام بردیم همان فتوای شیخ طوسی را بدون هیچ نقدی پذیرفته‌اند و حتی احتمال نداده‌اند که مطلب غیر از این باشد، و اگر احتمال می‌دادند تحقیق بیشتری می‌کردند. در اینجا آن سخن معروف که می‌گویند:

«فقه‌های بعد از شیخ طوسی تا مدتی مقلد شیخ بوده‌اند» در ذهن تداعی می‌شود. عادت فقها این است که هنگام بررسی یک مسئله فقهی به کتاب‌های فقه‌های دیگر رجوع می‌کنند و اگر در مسئله اختلافی ندیدند همان نظری را که در کتاب‌ها ثبت شده می‌پذیرند و نیازی نمی‌بینند که خود مستقلاً مسئله را ریشه‌یابی کنند، و در این مسئله نیز چنین شده است و همه فقه‌های نامبرده با اطمینان خاطر پذیرفته‌اند که اُسرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ حتماً باید کشته شوند و این تکلیف الهی است و از این رو اگر اسیر با قطع دست و پایش نمیرد، حتماً باید او را کشت تا امر خدا امتثال شود.

مقصود از پایان جنگ چیست؟

از آنجا که این فقها نمی‌خواسته‌اند چنین حکمی را اجرا کنند، درباره این مطلب که مقصود از پایان جنگ چیست؟ بحثی نکرده‌اند که آیا مقصود، پایان هر یک از عملیات است یا پایان کل جنگ؟ به طور مثال، اگر جنگی مانند جنگ ایران و عراق هشت سال طول بکشد و در آن صد عملیات انجام شود و در هر یک از عملیات هزار اسیر گرفته شود که پانصد نفر حین عملیات دستگیر شوند و پانصد نفر بعد از آن، در این صورت اگر مقصود از پایان جنگ، پایان هر یک از عملیات باشد باید از این صد هزار اسیر پنجاه هزار کشته شوند و پنجاه هزار زنده بمانند، ولی اگر مقصود، پایان کل جنگ باشد، باید نود و نه هزار و پانصد اسیر کشته شوند و فقط پانصد نفر زنده بمانند که بعد از آخرین عملیات دستگیر شده‌اند. اگر مقلدان این فقها روزی بخواهند این حکم را اجرا کنند دچار سرگردانی می‌شوند. اگر مسائل فقهی برای عمل و اجرا نوشته می‌شود، باید این فرع فقهی را روشن کنند تا مجریان حکم وظیفه خود را بدانند، و اگر این فقها بخواهند یکی از دو احتمال مزبور را اختیار کنند به ظن قوی از دلیل این حکم استظهار می‌کنند که مقصود از پایان جنگ پایان کل جنگ است نه پایان هر یک از عملیات زیرا درحالی که جنگ

ادامه دارد پایان هر یک از عملیات را در عُرف پایان جنگ نمی‌گویند، و بر این اساس، فتوا خواهند داد که از این صدهزار اسیر نودونه هزار و پانصد نفر باید کشته شوند تا امر خدا امتثال شود.

این فتوا مبنی بر مسامحه است

فتوای شیخ طوسی در مورد کشتن اُسرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ از ابتدا مبنی بر مسامحه بوده است و در چنین مسئله حساسی اصول علمی و موازن مورد قبول فقها رعایت نشده است به دو دلیل:

دلیل اول: شیخ طوسی در کتاب «عُدة الاصول» می‌گوید: «اگر دلیل دیگری باشد که روایات نقل شده از راویان متهم و تضعیف شده را تأیید کند و بر صحتشان دلالت داشته باشد، لازم است به آنها عمل شود ولی اگر دلیلی نباشد که به صحت روایات آنان شهادت بدهد واجب است در آنها توقف و از عمل به آنها اجتناب شود»^۱.

طبق این نظر عالمانه شیخ باید ایشان از عمل کردن به حدیث طلحة بن زید و فتوا دادن به مضمون آن اجتناب می‌کرد زیرا او متهم به دروغگویی و جعل حدیث است و خبرگان علم رجال او را تضعیف کرده‌اند و خیلی بعید می‌نماید، شیخ طوسی که خود از خبرگان علم رجال است از نظر رجالیون عامه درباره طلحة بن زید بی‌اطلاع باشد. رجال‌شناسانی که قبل از شیخ بوده‌اند مانند بخاری صاحب «صحیح» و احمد بن حنبل و ابن ابی حاتم و ابن حبان، طلحة بن زید را ضعیف و جاعل حدیث معرفی کرده‌اند و از طرفی هیچ دلیلی از کتاب و سنت و اصول عقلی این حدیث او را که شیخ به مضمون آن فتوا داده است تأیید نمی‌کند، از این رو طبق قاعده عالمانه‌ای که خود شیخ در «عُدة الاصول» آورده و مورد قبول فقهای دیگر نیز هست لازم بود ایشان

۱. عُدة الاصول، ص ۳۸۲، چاپ جدید.

دربارهٔ حدیث او توقف کند و به مضمون آن فتوا ندهد، و به عبارت دیگر، باید به آنچه خود فرموده است ملتزم باشد ولی شیخ با همهٔ عظمتش برخلاف گفتهٔ خود عمل کرده و به مضمون حدیث طلحة بن زید فتوا داده است و این غیر از مسامحه علت دیگری نمی‌تواند داشته باشد، و نمی‌توان گفت که شیخ تضعیف طلحة بن زید را از سوی علمای عامه غیر منصفانه و از روی غرض می‌دانسته و بدین سبب آن را ندیده گرفته است.

دلیل دوم: شیخ طوسی دربارهٔ قطع دست و پای اسیر نوشته است: «یقطع یدیه و رجلیه» یعنی باید دو دست و دو پای او قطع شود در حالی که در حدیث طلحة بن زید که مدرک فتوای اوست، عبارت «قطع یده و رجله من خلاف» آمده، همان‌طور که در آیهٔ محاربه است، یعنی باید یک دست و یک پای او برخلاف یکدیگر قطع شود، عبارت «من خلاف» می‌فهماند که باید یک دست و یک پا قطع شود زیرا اگر قرار باشد دو دست و دو پا قطع شود دیگر عبارت «من خلاف» معنی ندارد. طلحة بن زید چون می‌خواسته است آیهٔ محاربه را با قتل اُسرای جنگی تطبیق کند همان عبارت آیه را آورده و به آن افزوده است: «محل قطع نباید داغ شود که خون از او برود تا بمیرد» این را افزوده است تا منظور او که مردن اسیر است تأمین شود. لازم بود که شیخ وقتی می‌خواهد این فتوا را در کتاب «خلاف» بنویسد به متن حدیث طلحة بن زید که مدرک فتوای اوست نگاه کند تا برخلاف عبارت حدیث چیزی ننویسد. اگر این تعبد است که باید اُسرای یاد شده کشته شوند باید همان چیزی که در حدیث هست در فتوا بیاید تا امتثال امر بشود، بنابراین، باید یک دست و یک پای اسیر قطع شود تا جان دادن او بیشتر طول بکشد و شکنجهٔ بیشتری را تحمل کند و اگر دو دست و دو پای او قطع شود خون بیشتری از او می‌رود و سریع‌تر جان می‌هد و شکنجهٔ کمتری را تحمل می‌کند و این برخلاف متن حدیث است و با آن امتثال امر نمی‌شود. شیخ طوسی با اعتماد به حافظه و بدون توجه به متن حدیث نوشته است: «باید دو دست و دو پای

اسیر قطع شود»، و این غیر از مسامحه و اهمیت ندادن به این مسئله مهم علت دیگری نمی‌تواند داشته باشد.

مسامحه ابن حمزه و ابن ادریس

خیلی عجیب است که مسامحه یادشده در بعضی از فقهای دیگر نیز وجود دارد و مثلاً ابن حمزه در «وسيله» و ابن ادریس در «سرائر» نوشته‌اند: «باید دو دست و دو پای اسیر قطع شود»^۱.

گویی این دو فقیه عین عبارت شیخ طوسی را در کتاب «خلاف» رونویس کرده‌اند، بدون اینکه احتمال بدهند که باید مسئله را ریشه‌یابی کنند. این کار ابن حمزه و ابن ادریس به علت حسن ظن آن دو به شیخ و اعتماد کامل به او انجام شده است که عین عبارت او را بی‌کم‌وکاست آورده‌اند و گرنه باید هنگام نوشتن این فتوا به روایت طلحة بن زید که مدرک این فتواست رجوع کنند و آنچه در روایت است بنویسند که این کار را نکرده‌اند و این غیر از مسامحه علت دیگری نمی‌تواند داشته باشد.

جمله معترضه: فقهای که مجازات اسیر را قطع یک دست و یک پا دانسته‌اند به‌طوری‌که از خونریزی بمیرد مشخص نکرده‌اند که آیا باید دست را از میج قطع کرد یا از آرنج و یا از کتف؟ و آیا پا را باید از قوزک قطع کرد یا از زانو و یا بالاتر؟ و نیز مشخص نکرده‌اند که آیا باید دست راست و پای چپ را قطع کرد یا به‌عکس و یا مکلف مخیر است که هر کدام را خواست انجام دهد؟

مسامحه علامه حلی

علامه حلی «خلاصة الرجال» خود را دو قسم کرده و گفته است: «در قسم دوم

۱. الجوامع الفقهية، ص ۶۹۶ و سرائر ابن ادریس، ص ۱۵۱، چاپ سنگی.

آن راویانی را ذکر می‌کنم که حدیث آنان را مردود می‌دانم یا در آن تردید دارم^۱.

آنگاه طلحة بن زید را در قسم دوم، ص ۲۳۱ ذکر می‌کند. انتظار چنین بود که علامه به قول خود ملتزم باشد و به حدیث طلحة بن زید که او را از راویان غیر قابل اعتماد شمرده است، عمل نکند و به مضمون آن فتوا ندهد ولی برخلاف انتظار، او به حدیث وی عمل کرده و به مضمون آن فتوا داده است. وی در «تذکره»، ج ۱، ص ۴۲۳، می‌گوید: «اُسرای جنگی دو دسته‌اند؛ یک دسته قبل از پایان جنگ دستگیر می‌شوند که کشتن آنان واجب است و دسته دیگر بعد از پایان جنگ دستگیر می‌شوند که کشتن آنان جایز نیست». آنگاه می‌گوید: «دلیل بر این تفصیل قول امام صادق (ع) است.» و حدیث طلحة بن زید را به عنوان قول امام صادق (ع) می‌آورد و آن را دلیل فتوای خود قرار می‌دهد، و در کتاب «مختلف»، ص ۳۳۱، قول ابن ابی عقیل عُمانی را که قبلاً ذکر شد می‌آورد که دو دسته کردن اُسرا را قبول ندارد و حکم همه را یکسان می‌داند و به کشتن یک دسته از اُسرا فتوا نمی‌دهد. آنگاه می‌گوید: «قول ابن ابی عقیل مخالف مشهور است» و حدیث طلحة بن زید را دلیل قول مشهور می‌آورد که البته این قول مشهور بعد از شیخ طوسی آن هم به استناد حدیث طلحة بن زید که حجت نیست بر مبنای مسامحه به وجود آمده و در زمان ابن ابی عقیل که هم طبقه کُلینی است وجود نداشته است و چنین شهرتی فاقد اعتبار است و نمی‌توان قول ابن ابی عقیل را به دلیل اینکه مخالف چنین شهرتی است مردود دانست.

در هر حال اینکه علامه حلی محتوای حدیث طلحة بن زید بی اعتبار را قول امام صادق (ع) خوانده است، مسامحه‌ای آشکار است، زیرا این عبارت چنین القا می‌کند که علامه حدیث مزبور را به طور حتم قول امام صادق (ع)

۱. خلاصة الرجال علامه حلی، ص ۱۹۷.

می‌داند، درحالی‌که خود او گفته است: «راویان مذکور در قسم دوم خلاصه را [که طلحة بن زید از جمله آنان است] معتبر نمی‌دانم»؛ بنابراین، حدیث طلحة بن زید را نمی‌توان قول امام صادق (ع) تلقی کرد، و نیز اینکه علامه حدیث طلحة بن زید را حجت شرعی قرار داده و به مضمون آن فتوا داده است، مسامحه آشکار دیگری است، زیرا طلحة بن زید حتی در نظر خود علامه قابل اعتماد نیست، و از طرفی حدیث او با دلیلی از کتاب و سنت و موازین عقلی تأیید نشده است، پس نمی‌توان به آن استناد کرد و به مضمونش فتوا داد. از آنچه گذشت روشن شد که در سخن علامه حلی رضوان الله علیه دو مسامحه آشکار وجود دارد، و این مایه تعجب و تأسف است که این مسامحه زیان‌آور از شیخ طوسی شروع شده است و به ابن حمزه و ابن ادریس سرایت کرده و به علامه نیز منتقل شده و تا زمان حاضر ادامه یافته است!

علت این مسامحه چیست؟

به نظر می‌رسد علت مسامحه این فقهای بزرگ در این مسئله مهم این است که آنان چون در انزوا و دور از درگیری‌های اجتماعی بوده‌اند تصور نمی‌کرده‌اند که روزی نیاز به اجرای این فتوا پیدا کنند، و در چنین فضایی این مسئله را نیز مانند بسیاری از مسائل دیگر به صورت ذهنی نه برای اجرا و عمل مورد بحث قرار داده‌اند و چون نمی‌خواسته‌اند به این فتوا عمل کنند انگیزه نداشتند که درباره آن تعمق بیشتری بکنند و از طرفی چون در نظر داشته‌اند یک دوره کامل فقه بنویسند مسئله اُسرای جنگی را نیز با سرعت نوشته و گذشته‌اند، و در چنین شرایطی عدم تعمق در اینگونه مسائل امری طبیعی است و ملامت بر آن روا نیست زیرا چنین مسامحه‌ای معلول عوامل قهری حاکم بر محیط زندگی است و در اختیار فقیه نیست.

ولی اگر این فقها خود حاکم بودند و جنگی پیش می‌آمد و هزاران اسیر

می‌گرفتند آیا راضی می‌شدند خود مُجری این فتوا باشند؟ این فقها که می‌دانند آیه ۴ سوره محمد (ص) از آزادی اُسرا سخن گفته و آیه ۷۰ سوره انفال دستور دلجویی از اُسرا را به پیامبر (ص) داده است و آن حضرت با اُسرای جنگ بدر و بنی‌المُصطلق و هوازن با رأفت پدرانه رفتار و همه را آزاد کرد، آیا آنان با توجه به آنچه گفته شد راضی می‌شدند دست و پای هزاران اسیر را قطع کنند و رهایشان سازند در خون خود بغلتند تا بمیرند بدون اینکه چنین کشتار و حشیانه‌ای هیچ ضرورتی داشته باشد؟ بی‌شک در چنین شرایطی در این فتوا تجدیدنظر می‌کردند و به استناد حدیث بی‌اعتبار طلحة بن زید چنین فتوایی نمی‌دادند و به قرآن و سیره پیامبر (ص) باز می‌گشتند.

فقهای عامه این فتوا را قبول ندارند

واقعه عجیبی که در اینجا اتفاق افتاده این است که فقهای عامه به مضمون حدیث طلحة بن زید عامی که مدرک فتوای فقهای امامیه است فتوا نداده‌اند و این مطلب که اُسرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ باید کشته شوند از منفردات فقه امامیه است و نمی‌توان گفت علمای عامه از این حدیث طلحة بن زید بی‌اطلاع بوده‌اند زیرا آنان برای طلحة بن زید شرح حال نوشته و این را نیز گفته‌اند که او از امام صادق (ع) نقل حدیث کرده است^۱.

بنابراین، می‌توان گفت فقهای عامه از این حدیث طلحة بن زید اطلاع داشته‌اند ولی چون او را دروغگو و جاعل حدیث می‌دانسته‌اند به حدیث او اعتماد نکرده و به مضمون آن فتوا نداده‌اند، و این عجیب است که فقهای شیعه به حدیث کسی عمل کرده‌اند که نزد هم‌مسلمانان خودش مطرود و بی‌اعتبار است و هیچ‌کس از علمای شیعه نیز او را توثیق نکرده است!

شهرت ضعف سند را جبران نمی‌کند

میان فقها شایع است که شهرت ضعف سند را جبران می‌کند. یعنی حدیثی که سندش ضعیف است اگر مشهور فقها به آن عمل کنند و به مضمونش فتوا بدهند این عمل فقها ضعف سندش را جبران می‌کند و حدیث ضعیف مانند حدیث صحیح اعتبار می‌یابد و می‌توان به مضمونش فتوا داد. صاحب جواهر در مورد همین حدیث طلحة بن زید می‌گوید: «درست است که سندش ضعیف است ولی چون مشهور فقها به مضمونش فتوا داده‌اند ضعف سندش جبران می‌شود». ایشان با این استدلال به مضمون این حدیث فتوا داده است.^۱ معنای این سخن این است که خود حدیث طلحة بن زید به تنهایی حجت نیست ولی با فتوا دادن مشهور فقها به مضمون آن حجت می‌شود. ولی این نظر صحیح نیست زیرا فقهایی که به مضمون این حدیث فتوا داده‌اند به اجتهاد خود عمل کرده‌اند و می‌دانیم که اجتهاد هیچ فقیهی برای فقهای دیگر حجت نیست چه این اجتهاد از یک فقیه باشد و چه از چند فقیه بنابراین، با اجتماع چند اجتهاد غیر حجت که شهرت نامیده می‌شود، یک حجت درست نمی‌شود، و نتیجه می‌گیریم که شهرت حجت نیست، و از طرفی می‌دانیم که حدیث ضعیف‌السند حجت نیست، حالا چگونه ممکن است از اجتماع دو غیر حجت یک حجت درست شود؟ آیا ممکن است با اجتماع دو صفر یک عدد صحیح درست شود؟ هرگز.

حالا فرض می‌کنیم، فرض غیر صحیح، که شهرت ضعف سند را جبران می‌کند. معنای این سخن این است که حدیث ضعیف قبل از حصول شهرت حجت نیست، حالا می‌پرسیم، اولین فقیهی که به حدیث طلحة بن زید قبل از حصول شهرت عمل کرد چه دلیلی داشته است؟ و همچنین دومین و سومین و چندمین فقیهی که قبل از حصول شهرت به مضمون این حدیث فتوا داده‌اند

۱. جواهر، ج ۲۱، چاپ جدید، ص ۱۲۲.

چه حجتی داشته‌اند؟ مثلاً شیخ طوسی که در زمان او هنوز شهرت حاصل نشده بود، به چه دلیل به آن استناد کرده و به مضمونش فتوا داده است؟ و نیز ابن براج و ابن حمزه و ابن ادریس به چه دلیل چنین کرده‌اند؟ جز این نیست که شیخ طوسی بدون تعمق کافی از روی مسامحه به مضمون این حدیث فتوا داده است و فقهای دیگر از روی حسن نظر به شیخ از ایشان پیروی کرده‌اند. خلاصه سخن اینکه شهرت، ضعف سند را جبران نمی‌کند و فتوا دادن فقهای شیعه به مضمون حدیث طلحة بن زید توجیه علمی ندارد.

محتوای حدیث طلحة بن زید سابقه تاریخی و فقهی ندارد

اگر آنچه در حدیث طلحة بن زید آمده است، حقیقت داشت، چون از مسائل مهم است، حتماً در تاریخ جنگ‌های اسلام منعکس می‌شد و مثلاً ضمن شرح وقایع جنگ بدر و بنی المصطلق و هوازن می‌نوشتند که به دستور پیامبر (ص) اُسرای جنگی را دو دسته کردند و دسته‌ای را که قبل از پایان جنگ دستگیر شده بودند به قتل رساندند و ممکن نبود چنین مطلب مهمی ضمن شرح وقایع جنگ‌های رسول اکرم ثبت نشود، ولی با اینکه وقایع خیلی کوچک هم ثبت شده است چنین مطلب مهمی ثبت نشده است.

همچنین، اگر به امر رسول خدا (ص) با اُسرا اینگونه رفتار کرده بودند، خلفا هم در فتوحات خود چنین می‌کردند و اگر چنین کرده بودند در تاریخ این فتوحات ثبت می‌شد، در حالی که ثبت نشده است.

به این ترتیب، اگر آنچه در حدیث طلحة بن زید است حقیقت داشت، به عنوان یک حکم شرعی از طرف پیامبر (ص) ابلاغ می‌شد. می‌دانیم که پیغمبر اکرم (ص) در ارتباط با جنگ دستوراتی را برای فرماندهان ابلاغ می‌کرد که باید اجرا کنند، در این مسئله هم باید ابلاغ می‌شد که اُسرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ را با اُسرای دستگیر شده بعد از آن مخلوط نکنید چون دسته اول باید کشته شوند، و در این صورت از طرف خلفا نیز

همین مطلب ابلاغ می‌شد و اگر شده بود در تاریخ جنگ‌های خلفا به ثبت می‌رسید، ولی چنین ابلاغی نه از طرف رسول خدا(ص) صادر و ثبت شده است و نه از طرف خلفا.

خلاصه اینکه اگر آنچه در حدیث طلحة بن زید است حقیقت داشت، باید هم سابقه تاریخی داشته باشد و هم در فقه جهاد از طرف پیامبر(ص) ابلاغ شود درحالی‌که، نه سابقه تاریخی دارد و نه در فقه جهاد آمده است، و سابقه‌اش این است که این شخص متهم به دروغ‌گویی و جعل حدیث در اواسط قرن دوم هجری یک تفسیر انحرافی برای آیه محاربه ارائه داده و آن را به اُسرای جنگی مربوط کرده و در قالب یک حدیث ساختگی به امام صادق(ع) نسبت داده و در کتاب «مجهول الاسم» خود نوشته است که بعداً مدرک فتوای شیخ طوسی و پیروان ایشان شده، فتوایی که نه هرگز اجرا شد و نه کتاب و سنت آن را تأیید می‌کند و نه با روح اسلام این دین رأفت و رحمت سازگار است و نه با قوانین جهانی درباره حقوق اُسرا.

صحنه یک گزارش جنگی

فرض کنید، یک گزارش مستند جنگی تهیه کرده‌اند که در یک درگیری نظامی، نیروهای اسلام بیست هزار اسیر گرفته‌اند که ده هزار نفرشان قبل از پایان جنگ دستگیر شده‌اند و ده هزار نفرشان بعد از پایان جنگ. در میدان بزرگی یک گروه از اسرا در یک طرف میدان در چند صف ایستاده‌اند و گروه دیگر در طرف دیگر. وضعیت هر گروه در تابلوی بزرگی در کنارشان مشخص شده است و حاکم اسلامی در جایگاه مخصوص قرار دارد. سخنگوی حاکم در حضور هزاران تماشاچی و ده‌ها خبرنگار و فیلمبردار بیانی‌ای می‌خواند به این مضمون؛ این گروه از اُسرا که بعد از پایان جنگ دستگیر شده‌اند به حکم اسلام مورد لطف و مرحمت قرار می‌گیرند و از زبان قرآن کریم به آنان می‌گوییم: «اگر خدا در قلب شما خیری ببیند چیزی بهتر از آنچه از شما گرفته

شده است به شما عطا می‌کند و گناهتان را می‌بخشد و خدا آمرزنده و رحیم است» (انفال، ۷۰) اکنون که تقدیر، شما را به اینجا آورده است دل شکسته نباشید که زیر چتر اسلام مورد تکریم و احترام هستید و از این لحظه شما آزادید مانند همه انسان‌های دیگر که خدا انسان را آزاد آفریده است. آغوش اسلام برای پذیرایی از شما گشوده است و می‌توانید در سرزمین اسلام ساکن شوید بدون اینکه به پذیرفتن اسلام مجبور باشید که «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره، ۲۵۶) و می‌توانید به سرزمین خود بروید. به هر یک از شما لوحی قاب گرفته اهدا می‌شود که در آن آیه‌ای از قرآن که ترجمه آن را شنیدید نوشته شده است تا نشانی باشد از نظر اسلام در مورد دلجویی از اسرا، اکنون هدیه خود را بگیرید و به محل پذیرایی بروید. آنان هدیه را گرفته و میدان را ترک می‌کنند و به محل پذیرایی می‌روند.

در اینجا خبرنگاری از حاکم می‌پرسد: «آیا حکم اسلام درباره این گروه از اسرا منحصرأ همین بود که اجرا شد؟» و او جواب می‌دهد: «حکم اسلام طبق آیه ۴ سوره محمد (ص) یکی از دو چیز است؛ آزادی بی فدیة و آزادی با فدیة و ما آزادی بی فدیة را برگزیدیم تا به آبروی اسلام افزوده شود».

آنگاه درحالی که بقیه اسرا امیدوار شده‌اند که با آنان نیز خوشرفتاری شود، به امر حاکم ده میرغضب قهار با شمشیرهای آخته وارد می‌شوند و گوش به فرمان می‌ایستند. سخنگوی حاکم بیانیه‌ای می‌خواند به این مضمون؛ این گروه از اسرا که قبل از پایان جنگ دستگیر شده‌اند کشته می‌شوند به این صورت که یک دست و یک پای آنان برخلاف یکدیگر قطع می‌شود و رها می‌شوند که خون از آنان برود تا بمیرند. سپس با اشاره حاکم، میرغضب‌ها با شمشیرهای برهنه به اسرا که در ده گروه هزار نفری به صف ایستاده‌اند، حمله می‌کنند و هر میرغضب یک دست و یک پای هزار اسیر را قطع می‌کند و اجساد نیمه‌جان ده هزار اسیر دست و پا بریده را در گودال بزرگی که قبلاً آماده شده است می‌اندازند. ناله‌ها و ضجه‌های ده هزار انسان نگون‌بخت که

باید با تحمل شکنجه طاق‌فرسا جان بدهند فضا را پر کرده و هزاران تماشاچی و ده‌ها گزارشگر روزنامه و رادیو و تلویزیون با حال متقلب، وحشت‌زده به این صحنه دلخراش می‌نگرند و همه جریان‌ات به‌طور زنده از فرستنده‌های رادیویی و تلویزیونی پخش می‌شود و میلیون‌ها انسان این صحنه غم‌انگیز را می‌بینند و از خود می‌پرسند: «آیا واقعاً حکم اسلام همین است یا متولیان اسلام چنین استنباط کرده‌اند؟».

حاکم اسلامی که با کارگزارانش در صحنه حضور دارند در مقابل این جریان، خونسرد و بی‌تفاوت‌اند و احساس آنان این است که تکلیف شرعی خود را انجام داده‌اند و نزد خدا مأجور خواهند بود.

سخنگو اعلام تنفس می‌کند تا حاضران پذیرایی شوند و اسرای دست و پا بریده جان بدهند و ناله‌های آنان خاموش شود، با پایان یافتن تنفس مصاحبه مطبوعاتی و رادیو تلویزیونی حاکم شروع می‌شود. خبرنگاری می‌پرسد: «چرا شما آن گروه از اسرا را با احترام و تکریم آزاد کردید ولی این گروه را به اینگونه کشتید؟ آیا این گروه برای شما خطری داشتند؟» حاکم جواب می‌دهد: «برای ما خطری نداشتند و اینکه آنان را به اینگونه کشتیم یک تعبد و تکلیف بود که به حکم حدیث طلحه بن زید واجب بود انجام دهیم». خبرنگار دیگری می‌پرسد: «آیا حکم این گروه از اسرا منحصر بر بردن یک دست و یک پا است که از خونریزی بمیرند؟» حاکم جواب می‌دهد: «نه، بلکه می‌توان آنان را با زدن گردن کشت». خبرنگار دیگری می‌پرسد: «شما در مورد آن گروه آزادی بی‌فدیه را برگزیدید که انسانی‌تر از آزادی با فدیه است تا به آبروی اسلام افزوده شود، آیا به مصلحت نزدیک‌تر نبود که این گروه را با زدن گردن بکشید تا رنج کمتری تحمل کنند؟» حاکم جواب می‌دهد: «فقه‌ها چنانکه در «شرح لمعه» ج ۱، ص ۲۶۰، آمده است فرموده‌اند، در انتخاب یک نوع از کشتن اسرا رعایت مصلحت لازم نیست و حاکم می‌تواند به دلخواه خود عمل کند و ما به دلخواه خود عمل کردیم اگرچه موجب رنج

بیشتری برای اُسرا می شود». خبرنگار دیگری می پرسد: «چه قانون حقوقی یا ضرورت اجتماعی ای ایجاب می کند که شما ده هزار اسیر را با این وضع فجیع بکشید، با اینکه ده هزار اسیر مشابه را با تکریم و احترام آزاد کردید؟» حاکم جواب می دهد: «ما به قوانین حقوقی و ضرورت های اجتماعی کاری نداریم، بلکه وظیفه داریم به روایات عمل کنیم و روایت طلحة بن زید کشتن اُسرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ را واجب کرده و کشتن اُسرای دستگیر شده بعد از پایان جنگ را مجاز ندانسته است و ما نباید از دستور روایت سربچی کنیم»، و یک خبرنگار مسلمان می گوید: «آیه قرآن که در لوح هدیه شده به آن گروه ثبت شده است شامل همه اُسرا می شود، «قُلْ لِّمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَ يَغْفِرَ لَكُمْ» کلمه الاسرى جمع محلّی به الف و لام است و معنای عموم استغراقی می دهد و به حکم عموم این آیه باید به همه اُسرا احترام و از آنان دلجویی کرد شما چرا برخلاف دلالت آیه، این گروه را با این وضع دلخراش کشتید؟» و حاکم جواب می دهد: «درست است که آیه، عموم دارد و شامل هر دو گروه از اُسرا می شود ولی حدیث طلحة بن زید عموم آیه را تخصیص می زند و اُسرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ را از حکم آیه خارج می کند و دستور کشتن آنان را می دهد»، همان خبرنگار می پرسد: «آیا حدیث طلحة بن زید آن قدر اعتبار دارد که عموم قرآن را تخصیص بزند؟» و حاکم جواب می دهد: «حدیث طلحة بن زید ضعیف و بی اعتبار است ولی چون مشهور فقها به مضمون آن فتوا داده اند ضعف آن جبران می شود و مانند حدیث صحیح عموم قرآن را تخصیص می زند». خبرنگار دیگری می پرسد: «آیا این درست است که برخلاف دستور قرآن به استناد یک حدیث که در اصل بی اعتبار است چند هزار اسیر با این وضع غم انگیز به نام اسلام کشته شوند و از این راه به آبرو و حیثیت جهانی اسلام خدشه وارد شود؟» و حاکم جواب می دهد: «تاکنون فتوای مشهور فقها همین بوده و حتی علامه حلّی گفته است:

«این فتوای همگی علمای ماست»، ولی این را هم بگویم که فقه رویه تکامل است و اگر اجتهاد جدیدی در این مسئله انجام شود و حدیث طلحة بن زید را مردود بشناسد و عمل مشهور فقها را بر طبق آن جبران‌کننده ضعف سندش نداند در آن صورت حکم همه اُسرا یکسان خواهد بود و همه آنان مورد احترام و تکریم قرار خواهند گرفت. امید است چنین اجتهاد مبارکی انجام گیرد و جامعه اسلامی از برکات آن بهره‌مند شوند، انشاءالله.

فصل ۴

غنائم جنگ

یکی از بحث‌هایی که در باب جهاد مطرح می‌شود بحث دربارهٔ غنائم جنگ است که باید معلوم شود آنچه از دشمن به غنیمت گرفته می‌شود، منقول و یا غیرمنقول چه حکمی دارد؟

قبل از ورود در اصل مطلب بحث دربارهٔ سه کلمه لازم به نظر می‌رسد، و آن سه کلمه عبارت‌اند از: غنیمت، انفال، و فیه.

غنیمت چیست؟

غنیمت در لغت هر چیزی است که انسان به دست می‌آورد، و قُرطبی در جزء ۸، تفسیر، ص ۱، می‌گوید: «غنیمت در لغت چیزی است که انسان با کوشش به دست می‌آورد، و بنابراین، آنچه به وسیلهٔ کسب و کار به دست می‌آید مصداقی از غنیمت است، و نیز آنچه در جنگ از دشمن به دست می‌آید، مصداق دیگری از غنیمت است، نه اینکه گرفتن آن به وسیلهٔ جنگ در مفهوم غنیمت ملحوظ شده باشد».

انفال چیست؟

نَفْل به فتح نون و فاء چیزی است که به کسی عطا می شود و جمع آن انفال است، و اهل لغت می گویند: «در این ماده معنای «زیاده» ملحوظ شده است، و نماز مستحب را نافله می گویند چون اضافه بر نماز واجب است، در سوره انبیا آیه ۷۲ آمده است: «وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً» یعنی اسحاق و یعقوب را زائد بر درخواستی که ابراهیم کرده بود به او بخشیدیم چون ابراهیم درخواست فرزند صالحی کرد و خدا اسماعیل را به او داد ولی اسحاق و یعقوب را اضافه بر درخواستش به وی عطا کرد، از این رو نافله خوانده شده اند. غنائم جنگی را نیز انفال می گویند چون زائد بر هدف جنگ که پیروزی است به دست می آیند، و جنگل ها و مراتع و زمین های موات و جز اینها را انفال می گویند چون اینها ثروت های عمومی و زائد بر ثروت های شخصی است، بنابراین، انفال مفهوم عامی دارد و شامل مصداق های زیادی می شود که یکی از آنها غنائم جنگی است.

فیء چیست؟

فیء مصدر فاء یفیء و به معنای برگشتن است، و هر چیزی که از هر طریق به خزانه دولت اسلامی برگردد و عایدش شود فیء خوانده می شود، حضرت علی (ع) در خطبه ۲۳۲ نهج البلاغه درباره بیت المال می فرماید: «آن فیء مسلمانان است»، «هُوَ فِیءٌ لِلْمُسْلِمِينَ»، و امام حسین (ع) در مذمت عمال حکومت یزید می فرماید: «آنان بیت المال را به انحصار خود درآورده اند» وَ اسْتَأْتَرُوا بِالْفِیءِ^۱.

چنانکه می بینم در سخن این دو امام فیء بر مطلق بیت المال اطلاق شده است.

۱. تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۰۴، چاپ مطبعة استقامت قاهره.

دفع یک توهم

بعضی تصور کرده‌اند فیء چیزی است که بدون جنگ از دشمن به دست آید که این قید در مفهوم آن ملحوظ شده است، شیخ طوسی در «تبیان» می‌گوید: «فیء چیزی است که بدون جنگ از دشمن گرفته شود»، و این قول عطاء بن سائب و سفیان ثوری و شافعی است، و همین معنی در اخبار ما وارد شده است.^۱

به نظر می‌رسد این تصور از آیه ۶ سوره حشر ناشی شده است: «وَمَا أَفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ...» یعنی «آنچه را خدا از یهود بنی‌النضیر عاید پیغمبر خود کرد شما با اسب و شتری بر آن نتاختید و برای به دست آوردنش جنگ نکردید. چون در این آیه عبارت «مَا أَفَاءَ اللَّهُ» از ماده فیء آمده و قصه بنی‌النضیر را گوشزد می‌کند که جلای وطن کردند و زمین‌های آنان بدون جنگ به دست مسلمانان افتاد، از اینجا تصور کرده‌اند قید «بدون جنگ به دست آید» جزء مفهوم فیء است، درحالی‌که، چنین نیست زیرا در آیه منظور معنای لغوی «مَا أَفَاءَ اللَّهُ» است، یعنی عاید کردن و در اختیار قرار دادن و به عبارت دیگر؛ این آیه نمی‌خواهد کلمه «فیء» را تعریف کند و بگوید، فیء چیزی است که بدون جنگ از دشمن به دست آید، بنابراین، آنچه تصور شده است که قید «بدون جنگ به دست آید» در مفهوم فیء ملحوظ شده است مبنای صحیحی ندارد.

نظر گلینی درباره فیء

گلینی درباره فیء نظری دارد به عکس نظری که از «تبیان» نقل کردیم که در «اصول کافی»، ج ۱، ص ۵۳۸ آمده او گفته است: «فیء چیزی است که با جنگ از دشمن گرفته شود» و در توضیح این مطلب می‌گوید: «خدا همه دنیا

۱. تبیان شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۲۲.

را ملک خلیفه خود آدم قرار داد که فرمود «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» و بعد از آدم نیکان از فرزندان او و جانشینانش [انییا و اوصیا] مالک دنیا شدند، پس آنچه دشمنانشان بر آن غالب شوند ولی بعداً با جنگ به نیکان از فرزندان آدم و خلفای او برگردد فیء خوانده می شود [چون به مَالِکَانَ اصلی اش برگشته است] و حکمش همان است که در آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ... الخ» (انفال، ۴۱) آمده است.

منشأ این گفته کُلینی یک روایت ساختگی بسیار طولانی است که به حضرت علی (ع) نسبت داده اند و در سند آن دو راوی دروغگو یعنی علی بن ابی حمزه بَطَّائِنی و حسن بن علی بن ابی حمزه وجود دارد، و از نقاط ضعف آن اثبات تحریف قرآن در چند مورد است که به صورت مُضحکی بر آن استدلال کرده و بر آن اصرار دارد.^۱

منشأ جعل اینگونه روایات عشق افراطی خارج از حد اعتدال به ائمه اهل بیت (ع) بوده است که گاهی در بعضی از افراد باتقوا نیز دیده شده است. در کافی داستانی هست که حاکی از وجود اینگونه عشق افراطی در بعضی از نیکان است و آن داستان در اصول کافی، ج ۱، ص ۴۰۹، چنین است: «ابن ابی عُمَیر به هشام بن حَکَم علاقه بسیار داشت که هیچ کس را با وی برابر نمی کرد و هر روز به دیدارش می رفت، سپس از او جدا و مخالف وی شد و سببش این بود که میان ابن ابی عُمَیر و ابومالک حَضَرَمی بحثی پیش آمد بدین صورت که ابن ابی عُمَیر می گفت: «همه دنیا ملک شخصی امام است و امام از کسانی که از آن چیزی در دست دارند نسبت به آن اولی به تصرف است» و ابومالک می گفت: «املاک مردم مال خودشان است جز آنچه خدا برای امام قرار داده است از قبیل فیء و خمس و غنیمت، آن را هم خدا معلوم

۱. این روایت طولانی به صورت مستقل در کتابچه ای به نام «رسالة محکم و متشابه» که به غلط آن را به سید مرتضی نسبت داده اند و صاحب وسائل باور کرده است چاپ شده و عمده آن در مقدمه تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم نیز آمده است.

کرده است که امام باید در آن چگونه تصرف کند و به چه مصرفی برساند». آن دو نتوانستند به توافق برسند و راضی شدند حکمیت را به هشام بن حکم واگذارند و طبق قرار نزد هشام بن حکم رفتند و او عقیده ابومالک ضحاک حضرمی را صحیح دانست و عقیده ابن ابی عمیر را خطا دانست، ابن ابی عمیر به خشم درآمد و از آن پس از هشام به حکم جدا و با او مخالف شد.

از این داستان معلوم می شود این تفکر افراطی که همه دنیا ملک شخصی امام است در نیمه دوم قرن دوم هجری در میان افراد صادقی مانند ابن ابی عمیر وجود داشته و از این فکر طبعاً این نظر پدید آمده است که آنچه با جنگ از دشمن گرفته می شود و در اختیار امام قرار می گیرد به مالک اصلی اش برگشته است و از این رو آن را فیه می گویند. که به معنای برگشتن است. مرحوم کلینی بدون اینکه روایت بی اعتباری را که منشأ این فکر است نقد کند آن را به عنوان نظر خود پذیرفته است. ضمناً روایت ساختگی یاد شده که منشأ این نظر کلینی است کلاً در جلد ۹۳ «بحار»، چاپ ایران آمده و آن قسمت که مدرک این سخن کلینی است در صفحه ۴۷ آن است. که می گوید: «همه دنیا ملک شخصی امام است»، و حدیث دیگری در «اصول کافی»، ج ۱، ص ۴۰۸، هست که می گوید: «نه تنها همه دنیا ملک شخصی امام است بلکه دنیا و آخرت هر دو ملک امام است که به هر کس بخواهد می دهد»، و در سند این حدیث نیز همان دو راوی یعنی علی بن ابی حمزه بطائنی و حسن بن علی بن ابی حمزه وجود دارند که هر دو از واقفی های دروغگو بوده و این افکار غلوآمیز را اینگونه راویان بی تقوا القا کرده و به امام معصوم نسبت داده اند و این آفت بزرگی است برای روایات که باید آفت زدایی شوند.

نه این است و نه آن

قبلاً دانستیم که امام علی و امام حسین (ع) «فیه» را بر مطلق بیت المال اطلاق کرده اند که طبعاً شامل همه مصادیق آن می شود، و معنای لغوی آن نیز که

برگشتن است بر همه چیزهایی که متعلق به بیت‌المال است و به خزانه دولت اسلامی برمی‌گردد صدق می‌کند چه درآمد صدقات و زکات باشد و چه زمین‌هایی که با جنگ گرفته شده و یا مردمش تسلیم شده و واگذار کرده‌اند و چه مالیات‌هایی که به هر نوعی به حکومت داده می‌شود و چه درآمدهای منابعی از قبیل معادن و جنگل‌ها و مراتع و چه غیر اینها از هر نوعی که تصور (شود)، همه اینها از مصادیق فیه است. و از اینجا پی می‌بریم که نه شرط فیه این است که با جنگ گرفته شده باشد، چنانکه مرحوم کلینی می‌گوید و نه شرطش این است که با جنگ گرفته نشده باشد، چنانکه در «تبیان» شیخ طوسی آمده است، بلکه هر یک از این دو، مصداقی برای فیه است در ردیف مصداق‌های دیگر که همه آنها به صندوق بیت‌المال برمی‌گردد و عایدش می‌شود.

غنائم جنگ از کیست؟

بعد از آنکه اجمالاً معنای سه کلمه غنیمت، انفال و فیه روشن شد حالا بحث اصلی این است که حکم غنائم جنگ چیست؟ و به تعبیر دیگر: غنائم جنگ از کیست؟ اولین آیه‌ای از قرآن که درباره غنائم جنگ بحث کرده و حکم آن را روشن ساخته است آیه اول سوره انفال است که می‌گوید: «از تو ای پیامبر! حکم انفال و غنائم جنگی را می‌پرسند، بگو: اختیار همه انفال با خدا و رسول است. پس شما [برای تصاحب غنائم کشمکش نکنید و] از خدا پروا داشته باشید و میان خود را اصلاح کنید، و اگر اهل ایمانید از خدا و رسول او اطاعت کنید»، «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَاصْلَحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ».

شان نزول آیه

در شان نزول این آیه آورده‌اند که در جنگ بدر وقتی دشمن شکست خورد یک گروه از مسلمانان به تعقیب و کشتن آنان پرداختند، درحالی که گروهی

برای حفاظت از پیامبر (ص) گرد او حلقه زده بودند و گروه دیگری به جمع‌آوری غنائم مشغول شدند، وقتی آن گروه که به تعقیب و کشتن دشمن پرداخته بودند برگشتند گفتند: «غنائم به ما تعلق دارد زیرا ما بودیم که دشمن را تعقیب کردیم و به هزیمت واداشتیم»، و آنان که گرد پیامبر (ص) بودند، گفتند: «غنائم از ماست چون ما گرد پیامبر (ص) بودیم که دشمن غافلگیرانه به وی حمله نکند»، و آنان که غنائم را جمع کردند گفتند: «غنائم حق ماست چون ما آنها را جمع‌آوری کردیم». در این فضای کشمکش و اختلاف بود که آیه نازل شد «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ...»^۱

در خود آیه نیز عبارت «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَاصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ» اشاره‌ای به رخداد اختلاف دارد که می‌گوید: «میان خود را اصلاح کنید». با نزول این آیه حکم غنائم جنگ روشن گشت و اختلاف برطرف شد.

کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد که این آیه در همان سرزمین بدر نازل شده باشد تا اختلاف موجود را برطرف کند و حکم انفال را نیز تا ابد روشن سازد، روایتی نیز از عبادة بن صامت هست که این مطلب را تأیید می‌کند، او می‌گوید: «آیه انفال دربارهٔ ما اصحاب بدر نازل شد، وقتی که دربارهٔ غنائم جنگ اختلاف و بداخلاقی کردیم، در نتیجه خدا آن را از ما گرفت و به رسول الله (ص) واگذار کرد...»^۲.

بدیهی است اختلاف باید در همان سرزمینی که به وجود آمده است برطرف شود، پس طبعاً آیه در همان سرزمین بدر نازل می‌شود تا اختلاف را برطرف کند.

مدلول آیه انفال

باید دانست که الف و لام در انفال اول برای عهد است و اشاره به انفال جنگ بدر دارد که صحابه دربارهٔ آن اختلاف و از حکمش سؤال کردند، ولی در

۱. تفسیر قرطبی، جزء ۷، ص ۳۶۰.

۲. تفسیر طبری، جزء ۹، ص ۱۷۲.

الانفال دوم الف و لام برای استغراق است و حکم همه انفال را از هر نوعی باشد روشن می‌کند که انفال جنگ بدر یک مصداق آن است، و اینکه در آیه نگفته است: «قُلْ هِيَ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ» بلکه گفته است: «قُلِ الْإِنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ» که الانفال را تکرار کرده برای این است که بفهماند همه انفال از هر نوع که باشد باید در اختیار خدا و رسول قرار گیرد نه تنها انفال جنگ بدر. این آیه در مقام تشریع یک قانون عام برای مطلق انفال است که تا قیامت باید به آن عمل شود. انفال به طور کلی هر چیزی بی‌صاحبی است که مالک شخصی ندارد مانند معادن و جنگل‌ها و دریاها و بیابان‌ها و میراث کسی که وارث ندارد و کوه‌ها و رودخانه‌ها و امثال اینها، و غنائم جنگ نیز چون مالک شخصی ندارد، مصداقی از انفال است و اینها را اموال عمومی می‌گویند که تعبیر مناسبی است و معنایش این است که اینها متعلق به جامعه است و از طرفی ولی جامعه خداست و آنچه متعلق به کل جامعه است باید در درجه اول اختیارش با خدا باشد و در درجه دوم با پیامبر (ص) به نمایندگی خدا. این آیه می‌گوید: «از تو حکم انفال جنگ بدر را می‌پرسند، بگو: قانون کلی برای مطلق انفال این است که باید اختیارش با خدا و رسول باشد». بدیهی است که اختیار رسول در طول اختیار خدا و به نمایندگی اوست و به همین سبب لام اختصاص بر سر رسول در نیامده است تا بفهماند که اختیار رسول همان اختیار خداست که به رسولش تفویض شده است.

انفال مال خداست یعنی چه؟

باید دانست که قرآن کریم درباره حضور خدا در صحنه اجتماع زبان خاصی دارد و خدا را وارد جامعه توحیدی کرده و همه جا حضور او را گوشزد می‌کند و در مبارزه حق و باطل خدا و پیامبران را در یک صف و نیروهای اهریمنی را در یک صف قرار داده و می‌گوید: «خدا این را نوشته که: البته من و پیامبرانم قطعاً [بر نیروهای مخالف] پیروز می‌شویم»، «كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي»

(مجادله، ۲۱) و نیز می‌گوید: «اگر شما خدا را یاری کنید خدا شما را یاری می‌کند» «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ» (محمد، ۷) اگر ما به زبان خاص قرآن توجه کنیم که می‌خواهد حضور خدا را در صحنه اجتماع مجسم کند در این صورت درک این مطلب که انفال متعلق به خداست برایمان آسان می‌شود البته آیه ۱ انفال نمی‌خواهد بگوید: «خدا تکویناً مالک انفال است» بلکه می‌خواهد بگوید: «تشریعاً انفال متعلق به خداست»، و از اینجا درمی‌یابیم که قرآن می‌خواهد حضور خدا را در عرصه حیات اجتماعی در ذهن ما جای دهد، و این معنایی است که در عرف جامعه نیز معقول و قابل قبول است، متفکر فرانسوی میشل فوکو می‌گوید: «انقلاب ایران خدا را از آسمان به میان مردم بازگردانده است، سیاست روحانی شده و ربوبیت بازگشتی پیروزمندانه را تجربه می‌کند»^۱.

معلوم می‌شود حضور خدا در صحنه اجتماع مفهومی عرفی و معقول دارد. در این صحنه خدا بر مسند حکمرانی میان مردم نشسته و دارای سپاه و حزب و بیت‌المالی است، و در این صحنه خدا ولی اجتماع و زمامدار مردم است و برای اداره جامعه بودجه لازم دارد «قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ» و به این اعتبار است که حضرت علی (ع) بیت‌المال را در خطبه شقشقیه مال خدا می‌نامد و می‌فرماید: «آنان مال خدا را با دندان‌های آسیای خود می‌جویدند و می‌خوردند چنانکه شتر گیاهان بهاری را با دندان‌های آسیای خود می‌جوَد و می‌خورد»، «يَخْضِمُونَ مَالَ اللَّهِ خَضْمَ الْأَيْلِ نَبْتَةَ الرَّبِيعِ»^۲.

همین مال خدا، مال رسول نیز هست زیرا او به نمایندگی خدا در آن تصرف می‌کند، و مال مردم نیز هست چون در نهایت باید در راه مصالح مردم مصرف شود، و به همین اعتبار حضرت علی (ع) فرمود: «این بیت‌المال متعلق به مسلمانان است»، «إِنَّمَا هُوَ فِيَّ لِلْمُسْلِمِينَ»^۳.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۳.

۱. روزنامه کیهان، ۷ اسفند ۱۳۵۸.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۲۳۲.

آیا آیه غنیمت ناسخ آیه انفال است؟

جمهور مفسران چون آیه انفال را مربوط به غنائم جنگ دانسته‌اند که دلالت دارد بر اینکه، انفال و غنائم جنگ فقط متعلق به خدا و رسول است، و از طرفی آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ... تا آخر» (انفال، ۴۱) را نیز مربوط به غنائم جنگ دانسته‌اند که به عقیده آنان دلالت دارد بر اینکه، چهارپنجم غنائم جنگ متعلق به رزمندگان است، از این رو میان این دو آیه تعارض دیده‌اند و برای رفع تعارض گفته‌اند: «آیه غنیمت آیه انفال را نسخ کرده است»، قُرطُبی می‌نویسد: «جمهور مفسران می‌گویند: آیه غنیمت ناسخ آیه اول سوره انفال است»، و ابن عبدالبر ادعای اجماع کرده است بر اینکه آیه غنیمت بعد از آیه انفال نازل شده است، و اینکه چهارپنجم غنائم جنگ متعلق به رزمندگان و غنیمت‌گیران است که باید میانشان تقسیم شود»^۱.

در مقابل، جماعتی گفته‌اند: «اختیار همه غنائم جنگ با رسول خداست و چیزی از آن به رزمندگان تعلق ندارد که لازم باشد میانشان تقسیم شود، و این حکم برای زمامداران بعد از پیامبر (ص) نیز هست»، قُرطُبی در همان جا می‌نویسد: «این مطلب را مازری [فقیه مالکی در گذشته به سال ۵۳۶ قمری] از بسیاری از اصحاب نقل کرده است که گفته‌اند: «امام می‌تواند غنائم را میان رزمندگان تقسیم نکند»، و برای اثبات این مطلب به عمل پیامبر (ص) در فتح مکه و جنگ حُنین استدلال کرده‌اند [که آن حضرت در این دو واقعه غنائم را میان رزمندگان تقسیم نکرد] و ابو عُبَید می‌گوید: «پیامبر مکه را با قدرت نظامی فتح کرد و آن را از روی احسان به اهلس برگرداند و تقسیمش نکرد و فیء مسلمانان قرارش نداد».

باید دانست این مسئله که نسبت میان آیه انفال و آیه غنیمت چیست؟

۱. تفسیر قُرطُبی، جزء ۸، ص ۲.

به صورت یک مشکل درآمده و ذهن مفسران را مشغول کرده و آنان را به اجتهاد و تلاش واداشته است تا آنجا که بعضی از آنان با تزلزل و دودلی در یک جا گفته اند: «آیه غنیمت ناسخ آیه انفال است» و در جای دیگر گفته اند: «دلیلی نداریم که آیه غنیمت ناسخ آیه انفال باشد»، مثلاً شیخ طوسی در «مبسوط» می گوید: «غنیمت در شریعت سابق حرام بوده است، سپس خدا بر پیامبر (ص) انعام کرد و آن را مخصوص او قرار داد و فرمود: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ»... و پیامبر (ص) در آغاز، غنائم را میان کسانی که در جنگ حضور داشتند تقسیم می کرد چون اختیارش با او بود، ولی این حکم به وسیله آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ... تا آخر» منسوخ شد به دلیل اینکه انفال را به رزمندگان نسبت داده است، آنگاه خُمس آن را برای اهل سهام قرار داد که طبعاً بقیه آن بر ملک رزمندگان باقی می ماند، و این مسئله اجماعی است»^۱.

ولی در تفسیر «تبیان» می گوید: «اختلاف کرده اند که آیا آیه انفال منسوخ شده است یا نه؟ گروهی گفته اند: «آن به وسیله آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ... تا آخر» منسوخ شده است»، و این قول از مجاهد و عکرمه و سُدی و عامر شعبی نقل شده و جُبائی نیز آن را اختیار کرده است، و گروه دیگری گفته اند: «آیه انفال منسوخ نشده است»، و این قول از ابن زید است، و طبری نیز آن را اختیار کرده است، و همین قول صحیح است زیرا نسخ نیاز به دلیل دارد [و در اینجا دلیلی برای آن نیست] و میان آیه انفال و آیه خمس تنافی وجود ندارد تا گفته شود که آیه خمس آیه انفال را نسخ کرده است»^۲.

این تزلزل و دودلی شیخ طوسی که در مسئله مورد بحث در یک کتاب چیزی می گوید و در کتاب دیگر آن را باطل می کند ناشی از پیچیدگی مسئله و

۱. مبسوط، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۶۴-۶۵. ۲. تبیان، شیخ طوسی، ج ۵، ص ۷۳.

مشکل بودن آن است. شیخ در اینجا توضیح نداده است که چگونه میان این دو آیه تنافی نیست و لازم بود آن را توضیح دهد زیرا اگر موضوع دو آیه یک چیز باشد و هر دو آیه ناظر به غنائم جنگ باشد چنانکه جمهور مفسران می‌گویند در این صورت ظاهر دو آیه تنافی دارد چون آیه انفال همه انفال را مختص خدا و رسول قرار داده است در حالی که آیه خمس یک سهم از شش سهم خمس غنائم را برای خدا و یک سهم را برای رسول و چهار سهم دیگر از شش سهم را برای ذی‌القربی و یتیمان و مسکینان و در راه ماندگان قرار داده است که طبعاً چهارینجم باقیمانده غنائم متعلق به غنیمت‌گیران خواهد بود، و خیلی روشن است که این دو مفهوم با هم تنافی دارند، و همین تنافی است که مجاهد و عکرمه و سُدی و شعبی و جُبائی و حتی خود شیخ طوسی را در «مبسوط» ناچار کرده است که بگویند: «آیه غنیمت آیه انفال را نسخ کرده است». آری اگر موضوع دو آیه متفاوت باشد و هر آیه‌ای ناظر به موضوعی غیر از موضوع آیه دیگر باشد در آن صورت میان دو آیه تنافی نیست، مثلاً اگر آیه غنیمت ناظر به درآمدهایی باشد که هرکس از کسب و کار خود یا هر راه مشروع دیگری به دست می‌آورد در این صورت با آیه انفال تنافی ندارد زیرا در این فرض آیه غنیمت به غنائم جنگ مربوط نیست بلکه قانون مالیات بیست درصد از سود خالص را گوشزد می‌کند که سالی یک بار باید داده شود، و این معنی در روایات از ائمه اهل بیت (ع) وارد و بدون ابهام روشن شده است که خمس به سود خالصی تعلق می‌گیرد که اضافه بر هزینه زندگی انسان باشد و سالی یک بار واجب است. در روایتی از حضرت ابی‌الحسن سؤال کرده‌اند که «خمس در چه چیز واجب است؟» امام فرموده‌اند: «در هر فایده‌ای که مردم به دست می‌آورند کم یا زیاد واجب است»، «فی کُلِّ ما أَفَادَ النَّاسُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ»^۱.

و در روایتی از امام محمد تقی (ع) کتباً سؤال کرده اند که: «آیا خُمس به همه درآمدهای انسان از هر کاری کم یا زیاد تعلق می گیرد؟ و کیفیت آن چیست؟» امام به خط خود نوشت: «خُمس به درآمدهایی تعلق می گیرد که اضافه بر هزینه زندگی انسان باشد»، «الخُمُسُ بَعْدَ الْمَوْئَةِ»^۱. و در روایت دیگری از امام محمد تقی (ع) آمده است که آن حضرت ضمن نامه ای به بعضی از دوستانش نوشت: «خُمس غنائم و فوائد در هر سال بر دوستان من واجب است، خدا فرموده است: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ... تا آخر» و غنائم و فوائد دستاوردی است که انسان به دست می آورد و فائده ای است که می برد و جایزه ارزشمندی است که انسان به انسان می دهد و میراثی است که از راه بی گمان از غیر پدر و فرزند به انسان می رسد»^۲.

در اینجا امام فرموده است: «خمس به درآمدهای مختلفی که انسان به دست می آورد تعلق می گیرد و آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ... تا آخر» را دلیل آن آورده است، و از اینجا معلوم می شود آیه غنیمت ناظر به درآمدهایی است که انسان به دست می آورد که دادن خُمس آن را واجب کرده است، و این روایت کمک می کند به اینکه بگوییم: «آیه غنیمت مربوط به غنائم جنگ نیست بلکه مربوط به درآمدهای کسب و کار و سودی است که بعد از وضع مخارج کسب و هزینه زندگی برای انسان باقی می ماند که سالی یک بار باید بیست درصد این سود خالص را به عنوان خمس بپردازد». ضمناً غنائم در این روایت به معنای مطلق درآمد است نه غنائم جنگ به دلیل اینکه گفته است: «در هر سال باید خمس آن را بدهد و معلوم است که در هر سال جنگ اتفاق نمی افتد، بنابراین، عطف فوائد به غنائم در روایت، عطف تفسیری است.

۱. همان، ص ۳۴۸، حدیث ۱.

۲. همان، ص ۳۵۰، حدیث ۵.

به نظر می‌رسد راه صحیح برای رفع تنافی میان آیه انفال و آیه غنیمت همین است که به کمک روایات بگوییم: «آیه غنیمت مربوط به غنائم جنگ نیست بلکه در مقام وضع قانون مالیات بیست درصد بر عایدات است»، و این مطلب را که آیه غنیمت مربوط به غنائم جنگ نیست می‌توان با اعتبار عقلی نیز تأیید کرد با این بیان که آیه اولِ سوره انفال حکم غنائم جنگ را مشخص کرده است که اختیارش فقط با خدا و رسول است و هیچ‌کس در آن حقی ندارد، نه غنیمت‌گیران رزمنده و نه غیر آنان، البته پیامبر (ص) به نمایندگی خدا درباره غنائم تصمیم می‌گیرد. پیغمبر اکرم (ص) در این عرصه فرمانده جنگ است و زمامدار امت و درباره غنائم هرطور که مصلحت امت اسلامی باشد عمل می‌کند و اگر صلاح بداند همه یا بخشی از آن را به رزمندگان می‌دهد چنانکه درباره غنائم بدر عمل کرد، و یا برای تألیف قلوب، از آن به افراد شکست خورده‌ای که تا دیروز با او می‌جنگیدند می‌دهد چنانکه درباره غنائم جنگ حنین و هوازن چنین کرد، و یا به هر مصرف دیگری که به صلاح امت تشخیص بدهد می‌رساند. بنابراین، آیه اول سوره انفال حکم غنائم جنگ را تا ابد روشن کرده و درباره حکم غنائم سخنی ناگفته باقی نمانده است تا آیه غنیمت آن را بگوید و چون زمینه‌ای برای گفتن سخن دیگری درباره حکم غنائم باقی نمانده است معنی ندارد در چهل آیه بعد آیه خمس درباره حکم غنائم مطلبی بگوید خصوصاً مطلبی که با مدلول آیه انفال تنافی دارد. بر این اساس، باید گفت، آیه غنیمت که همان آیه خمس است از غنائم جنگ انصراف دارد، و معنای انصراف این است که محیط و جو صدور آیه و مجموعه قرائن فضای صدور را طوری ساخته است که به حکم عرف آیه خمس یا غنائم جنگ منطبق نمی‌شود، مثلاً اگر بعد از صرف ناهار، میزبان به خدمتکارش بگوید: «از مهمانان پذیرایی کن» این پذیرایی از غذا انصراف دارد و فقط شامل چای و میوه و مانند اینها می‌شود چون دیگر زمینه‌ای برای غذا و ناهار باقی نمانده است، در مسئله مورد بحث نیز چون آیه انفال حکم

غنائم جنگ را تا ابد مشخص کرده و محلش پر شده است دیگر جایی برای بیان حکم غنائم جنگ باقی نمانده است تا آیه خمس آن را بیان کند.

طبیعت مسئله نیز همین اقتضا را دارد

اگر به طبیعت جنگ و طبیعت غنائم نیز نگاه کنیم کار معقول همین است که اختیار غنائم با فرماندهان و زمامداران باشد نه با جنگجویان زیرا غنائم جنگ از اموال عمومی است و مالک مشخصی ندارد و اموال عمومی به طور طبیعی در اختیار دستگاه حاکمه که اداره جامعه را به عهده دارد قرار می گیرد تا در راه مصالح جامعه به کار گرفته شود، البته هیئت حاکمه یا فرماندهان جنگ مالک غنائم نمی شوند بلکه به عنوان امین جامعه غنائم در اختیارشان قرار می گیرد تا در راه نیازهای جامعه مصرف شود، ولی دادن اختیار غنائم یا بخشی از آن به جنگجویان کاری ناموجه است، زیرا جنگجویان مسئول اداره جامعه نیستند تا غنائم که از اموال عمومی است در اختیار آنان قرار گیرد. رزمندگان یا به طور داوطلب در جنگ شرکت می کنند یا در مقابل اجرت و یا سرباز وظیفه اند، فرد رزمنده از هر یک از این سه گروه که باشد بعد از پایان جنگ چیزی طلبکار نیست تا طلب او از غنائم پرداخت شود زیرا اگر داوطلب است که اجرت نمی طلبد و اگر در مقابل اجرت کار کرده است، همان اجرت مقرر به او داده می شود و از غنائم حقی ندارد و اگر سرباز وظیفه است که وظیفه اش را انجام داده است و چیزی طلب ندارد جز همان حقوق سربازی که به او پرداخت می شود، بنابراین، هیچ دلیل قابل قبولی وجود ندارد که بگوییم، غنائم جنگ متعلق به رزمندگان است و باید یک پنجم آن را به صاحبان خمس بدهند و چهارپنجم باقیمانده مال خودشان است.

علاوه بر اینها کسانی که می گویند: «چهارپنجم غنائم حق رزمندگان است»، آیا می گویند: «همه آنان در غنائم سهم مساوی دارند» و مثلاً آن رزمنده ای که در حد اعلی فداکاری کرده است با فردی که فقط وظیفه

سربازی‌اش را به‌طور ضعیف انجام داده است، حقشان در برخورداری از غنائم یکسان است، یا باید عملیات جنگی رزمندگان ارزشیابی شود و به هر فرد به قدر ارزش کارش سهمی از غنیمت داده شود؟ آنگاه مسئول این ارزشیابی و دادن سهم‌های مختلف از غنیمت به رزمندگان کیست؟ و کدام مقام مسئول باید مأمورانی در جبهه جنگ بگمارد که بر عملیات رزمی جنگجویان نظارت و کم و کیف عملیات را ثبت و گزارش کنند تا کارشناسان، آن عملیات را ارزیابی کنند و به هر رزمنده‌ای به نسبت ارزش کارش از غنیمت داده شود؟

اینها مطالبی است که مفسران و فقهای که می‌گویند: «چهارپنجم غنائم حق رزمندگان است.» در آنها بحث نکرده‌اند و فقط به‌طور سربسته نوشته‌اند: «چهارپنجم غنائم از رزمندگان است»، و علت اینکه متعرض این مسائل نشده‌اند این است که آنان نمی‌خواسته‌اند به آنچه می‌گویند عمل کنند بلکه می‌خواسته‌اند چیزی بنویسند و بگذرند. در رساله‌های عملیه نیز به‌طور سربسته نوشته‌اند: «یکی از چیزهایی که خمس به آنها تعلق می‌گیرد غنائم جنگ است، و این مسئله فقهی بر مبنای همان تفکر رایج که چهارپنجم غنائم را متعلق به رزمندگان می‌داند نوشته شده است، نه برای عمل بلکه فقط برای نوشتن.

شما فرض کنید که بسیجیان در جنگی با کفار درگیر و پیروز شده‌اند و صد تانک، صد توپ و صد هواپیمای جنگی پیشرفته و ده‌ها انبار مهمات به غنیمت گرفته‌اند، حالا آیا باید این بسیجیان کارشناس بیاورند و این ادوات جنگی پیشرفته را قیمت‌گذاری و سهم هر رزمنده را از آنها مشخص کنند و سپس دنبال بازاریابی بروند و آنها را بفروشند و یک‌پنجم پول آنها را به صاحبان خمس بدهند و چهارپنجم را میان خودشان تقسیم کنند؟ ببینید آیا این کارها قابل اجراست؟ اگر قابل اجرا نیست و خارج از مسیر طبیعی زندگی است بدانید که بحث از مجرای صحیح خود منحرف شده است و باید در اصل مسئله تجدیدنظر شود و راه تجدیدنظر این است که فقها و مفسران از

این فکر که آیه خمس مربوط به غنائم جنگ است عدول کنند و آن را مربوط به درآمد کسب و کار و مالیات بیست درصد از سود خالص بدانند که مورد تأیید روایات از ائمه اهل بیت (ع) است که اگر چنین کنند از این بن بست رهایی می یابند و دیگر فقیهی مانند شیخ طوسی ناچار نمی شود با دودلی و تزلزل در یک کتابش بنویسد: «آیه غنیمت آیه انفال را نسخ کرده است» و در کتاب دیگرش از این عقیده برگردد و آن را باطل کند.

آیه خمس و ایهام تناسب

از آنجا که آیه «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ... تا آخر» در میان آیات جنگ و جهاد واقع شده است، طبعاً این ایهام را دارد که مقصود از «غَنِمْتُمْ» در این آیه غنیمت های جنگ باشد، درحالی که مقصود از آن چنانکه گذشت درآمدهایی است که انسان به دست می آورد، و این را ایهام تناسب می گویند؛ یعنی تناسبی که میان جنگ و گرفتن غنیمت هست به واهمه انسان القا می کند که مقصود از «غَنِمْتُمْ» در آیه مزبور غنیمت های جنگ باشد، و این ایهام تناسب یکی از مُحْسِنَاتِ بدیعی است که در علم بدیع از زیبایی های کلام شمرده شده است، مثلاً در سورة الرَّحْمَنِ، آیات ۵ و ۶ آمده است: «الْشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ» «نجم» از لغات مشترک است که هم به معنای ستاره آمده است و هم به معنای گیاه بی ساقه و تنه در مقابل درخت که ساقه و تنه دارد. تناسب میان «شمس و قمر» (خورشید و ماه) که از اجرام نورانی آسمان اند با «نجم» به معنای ستاره که جسم نورانی آسمانی است این ایهام را دارد که مقصود از «نجم» در این آیه ستاره باشد درحالی که به قرینه «شَجَر» که بعد از «نجم» آمده است مقصود از «نجم» گیاه است که ساقه محکم و تنه ندارد در مقابل «شَجَر» درخت که ساقه محکم و تنه دارد، آیه می گوید: «گیاه ضعیف و بی تنه و درخت قوی و تنه دار هر دو برای خدا سجده می کنند»، در اینجا ایهام اینکه «نجم» به معنای ستاره باشد

رفع می شود. البته این ایهام به عنوان یکی از زیبایی های کلام منظور بوده است زیرا اگر به جای «وَالنَّجْمُ»، «وَالْتَّبْتُ» می آمد، به معنای گیاه بود ولی زیبایی ایهام از میان می رفت، رفع این ایهام نیز با آوردن «شجر» بعد از «نجم» انجام روشن شده است که مقصود از «نجم» گیاه است نه ستاره، بنابراین، در اینجا منظور هم ایهام بوده است و هم رفع ایهام، ایهام با آوردن «نجم» - که از الفاظ مشترک است - به جای «تَبْتُ» و رفع ایهام با ذکر «شَجَر» بعد از «نجم» انجام شده است. [البته این ظریف کاری ها به طور طبیعی از فردی درس نخوانده ساخته نیست و نیروی غیبی لازم دارد.]

در آیه خمس نیز این ایهام تناسب وجود دارد زیرا قبل از آیه خُمس در آیه ۳۹ دستور جنگیدن با مهاجمان فتنه گر را می دهد و می گوید: «بَا أَنَا بَجَنَیْدٌ تَا دِیْگَر فَنَنَه اَی نَبَاشَد»، «وَأَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئَةً» و بعد از آیه خُمس در آیه ۴۲ موقعیت مکانی مسلمانان و مشرکان را در جنگ بدر گوشزد می کند، و در آیه ۴۵ دستور پایداری در برابر دشمن در میدان جنگ را می دهد و می گوید: «اگر به فوجی از دشمن برخوردید پایداری کنید»، «إِذَا لَقِیْتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا». قرار گرفتن آیه خُمس در میان آیات جنگ و جهاد به طور طبیعی این ایهام را دارد که مقصود از «غَنِمْتُمْ» در آیه خُمس غنیمت های جنگ باشد خصوصاً که در آیه مزبور کلمه «غَنِمْتُمْ» از ماده غنیمت به کار برده شده است. در اینجا رفع ایهام به عهده عقل و فکر خردمندان گذاشته شده است که با اندکی تأمل درمی یابند که حکم غنائم جنگ در آیه انفال تا ابد روشن شده است و دیگر جا ندارد که آیه خُمس درباره غنائم جنگ چیزی بگوید، و نیز اگر «غَنِمْتُمْ» در آیه خمس ناظر به غنیمت های جنگ باشد میان آیه خمس و آیه انفال تنافی پیدا می شود پس باید ناظر به مطلق درآمدهای انسان باشد که معنای لغوی و اصلی ماده غنیمت است و قبلاً دانستیم که غنیمت هر چیزی است که انسان به دست می آورد و به دست آوردن آن به وسیله جنگ در مفهوم آن منظور نشده است.

مفسرانی که می‌گویند: «آیه خمس ناظر به غنائم جنگ است» به ایهام تناسب موجود در اینجا که از مُحَسِّنَات کلام است توجه نکرده‌اند و دنبال همان معنایی رفته‌اند که از قرار گرفتن آیه خمس در میان آیات جنگ به واهمه انسان می‌آید و از اینجا مشکل تنافی میان آیه خمس و آیه انفال برایشان پیش آمده است که برای حل آن به قول قُرطبی بیشتر آنان گفته‌اند: «آیه خمس آیه انفال را نسخ کرده است». اگر آنان به ایهام تناسب موجود در اینجا توجه می‌کردند گرفتار این مشکل نمی‌شدند تا ناگزیر برای حل آن سخنی ناموجه بگویند و قائل به نسخ آیه انفال شوند که اساساً این آیه قابل نسخ نیست زیرا عمل کردن به مضمون آیه انفال یک ضرورت اجتماعی دائمی است که باید انفال که همان اموال عمومی است در اختیار خدا و رسول یعنی رهبری جامعه و دستگاه حکومت باشد تا در راه مصالح عمومی صرف شود، نسخ آیه انفال به معنای این است که اموال عمومی در اختیار رسول خدا و رهبری جامعه قرار نگیرد، پس اموال عمومی باید در اختیار چه فرد یا جمعیتی قرار گیرد که ضایع نشود؟ آیا می‌توان گفت، انفال باید بی‌متصدی بماند؟ البته، نه. آنگاه جز رهبری جامعه که ولی مردم است کدام فرد یا گروه صلاحیت دارد که اموال عمومی را در اختیار بگیرد و در راه مصالح جامعه صرف کند؟ جواب این سؤال را باید کسانی بدهند که قائل به نسخ آیه انفال شده و گفته‌اند: «انفال نباید در اختیار رسول خدا و رهبری جامعه قرار گیرد.» و اگر بخواهند از این مشکل رهایی یابند باید از این عقیده ناموجه عدول کنند و بگویند: «آیه انفال نسخ نشده است و تا ابد باید به آن عمل شود، و بعد از پیامبر نیز باید رهبری مشروع جامعه متصدی انفال باشد تا بی‌صاحب و ضایع نماند.»

فقها غنائم جنگ را از انفال ندانسته‌اند

با اینکه آیه انفال درباره غنائم جنگ نازل شده و غنائم را انفال نامیده و روشن کرده است که انفال باید در اختیار خدا و رسول قرار گیرد، با این وصف فقها

غنائم را از انفال ندانسته‌اند و هنگامی که انفال را ذکر کرده‌اند، غنائم جنگ را از آنها نشمرده‌اند، گویی که دربارهٔ انفال اصطلاحی خاص دارند و نخواستند اصطلاح خود را با آیه انفال تطبیق کنند، و اینک عبارات فقها:

الف) شیخ طوسی در «نهایه» و «مبسوط» انفال را اینگونه برشمرده است:

۱. هر زمین ویرانی که اهلش منقرض شده‌اند؛ ۲. هر زمینی که برای فتح آن لشکرکشی نشده است؛ ۳. هر زمینی که اهلش آن را بدون جنگ تسلیم کرده‌اند؛ ۴. سرکوه‌ها؛ ۵. بستر سیل‌گاه‌ها؛ ۶. بیشه‌ها (جنگل‌ها)؛ ۷. زمین‌های موات؛ ۸. کالاهای گزیدهٔ پادشاهان و زمین‌های اختصاصی آنان که غصبی نباشد؛ ۹. میراث کسانی که وارث ندارند؛ ۱۰. از غنائم جنگ پیش از آنکه تقسیم شود، کنیز زیبا و اسب گرانبها و جامهٔ فاخر و مانند اینها چون برده و متاع بی نظیر؛ ۱۱. غنیمت‌های هر جنگی که بدون دستور امام انجام شود.^۱

ب) ابوالصلاح حلبی انفال را اینگونه می‌شمارد:

۱. هر زمینی که برای فتح آن لشکرکشی نشده است؛ ۲. زمین‌های اختصاصی پادشاهان؛ ۳. زمین‌های موات؛ ۴. هر زمینی که صاحبش آن را سه سال معطل بگذارد [این را فقط ابوالصلاح حلبی گفته است]؛ ۵. سرکوه‌ها؛ ۶. بستر سیل‌گاه‌ها از هر سرزمینی؛ ۷. دریاها؛ ۸. بیشه‌ها (جنگل‌ها)؛ ۹. اموال به‌جا مانده از کسانی که وارث ندارند.^۲

ج) ابن حمزه در «وسيله» می‌گوید: «زمین‌های انفال که مختص به امام‌اند بر ده قسم‌اند:

۱. هر زمینی که اهلش از آن رفته‌اند؛ ۲. هر زمین ویرانی که اهلش منقرض شده‌اند؛ ۳. هر زمینی که کفار بدون جنگ تسلیم کرده‌اند؛ ۴. هر زمینی که برای فتح آن لشکرکشی نشده است؛ ۵. زمین ویرانی که

۱. نهایه، ص ۱۹۲، و مبسوط، ج ۱، ص ۲۶۳. ۲. کافی ابوالصلاح حلبی، صص ۱۷۰-۱۷۱.

صاحب ندارد؛ ۶. بیشه‌ها (جنگل‌ها)؛ ۷. سرکوه‌ها؛ ۸. بستر سیل‌گاه‌ها؛ ۹. هر زمینی که پادشاهان برای خود برگزیده‌اند؛ ۱۰. زمین‌های اختصاصی پادشاهان که در دست آنان بوده است به شرط اینکه غصبی نباشد.

همه این زمین‌ها حکمش با امام است»^۱.

(د) سالار بن عبدالعزیز در «مراسم» می‌گوید: «انفال که مختص به امام است عبارت‌اند از:

۱. هر زمینی که بدون لشکرکشی فتح شود؛ ۲. زمین موات؛ ۳. میراث کافر حربی [این را فقط سالار بن عبدالعزیز گفته است]؛ ۴. بیشه‌ها (جنگل‌ها)؛ ۵. یابان‌ها؛ ۶. معادن؛ ۷. زمین‌های اختصاصی پادشاهان. کسی حق ندارد در چیزی از اینها بی‌اذن امام تصرف کند»^۲.

(ه) ابن زُهره در «غُنیه» می‌گوید: «زمین‌های انفال عبارت‌اند از:

۱. هر زمینی که اهلش بدون جنگ تسلیم کرده‌اند؛ ۲. هر زمینی که اهلش رفته‌اند؛ ۳. هر زمینی که مالکش مرده است و وارث ندارد؛ ۴. بستر سیل‌گاه‌ها؛ ۵. سرکوه‌ها؛ ۶. بیشه‌ها (جنگل‌ها)؛ ۷. زمین‌های اختصاصی پادشاهان که غصبی نباشند؛ ۸. زمین‌های موات. همه اینها مختص به امام است»^۳.

(و) شیخ مفید انفال را اینگونه برشمرده است:

۱. هر زمینی که بدون لشکرکشی فتح شود؛ ۲. زمین‌های موات؛ ۳. اموال به‌جا مانده از کسانی که وارث ندارند؛ ۴. بیشه‌ها (جنگل‌ها)؛ ۵. یابان‌ها؛ ۶. معادن؛ ۷. زمین‌های اختصاصی پادشاهان؛ ۸. دریاها^۴.

چنانکه می‌بینیم در هیچ‌یک از عبارات این شش فقیه غنائم جنگ از انفال

۱. الجوامع الفقهیه، صص ۶۸۱-۶۸۲. ۲. همان، ص ۶۴۳.

۳. الجوامع الفقهیه، ص ۵۸۵.

۴. تهذیب، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۳۲ از مثنیّه مفید.

شمرده نشده است؛ با اینکه آیه انفال در مورد غنائم جنگ نازل شده است، و می دانیم که مورد نزول آیه را نمی توان از مدلول آن خارج کرد. آیه انفال اختیار آنچه را که به وسیله جنگ گرفته می شود با خدا و رسول قرار داده است که طبعاً پیامبر (ص) به نمایندگی خدا هر طور که مصلحت بداند در آن تصرف می کند. چه شده است که این فقها غنائم جنگ را از انفال نشمرده اند؟ شیخ طوسی و ابن حمزه و سالار بن عبدالعزیز و ابن زهره به پیروی از روایات می گویند: «اختیار انفال با امام است» که البته مقصود، امام مبسوط‌الید و زمامدار بالفعل است یعنی رهبری جامعه اسلامی، این مطلب حقی است و همان طور که پیامبر (ص) اختیار انفال را دارد بعد از او امام و زمامدار جامعه تا قیامت اختیار انفال را دارد که هر طور مصلحت جامعه بداند درباره آن عمل کند و همان طور که شیخ طوسی در «نهایه»، ص ۴۱۹ گفته است امام می تواند انفال را ببخشد، بفروشد، اجاره دهد، یا هرگونه تصرفی که به مصلحت جامعه بداند در آن بکند؛ چنانکه پیامبر (ص) به عنوان زمامدار می توانست چنین کند. اینها همه درست است، ولی آنچه سؤال برانگیز است این است که چرا این فقها غنائم جنگ را چه منقول و چه غیرمنقول از انفال نشمرده اند که اختیارش با پیامبر و امام باشد؟ این کار چه توجیهی دارد؟ آنچه در این باره می توان گفت این است که این فقها حکم غنائم جنگ را از آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ... تا آخر» استنباط کرده اند نه از آیه انفال و از این رو گفته اند: «یک پنجم از غنائم جنگ را باید به اهل خمس داد و چهار پنجم آن حق رزمندگان است»، و نتیجه این استنباط این شده است که آیه انفال در مورد غنائم جنگ از کار افتاده است با اینکه مورد نزولش غنائم جنگ است! حتی این فقها گفته اند: «زمینی که با جنگ گرفته می شود باید خمسش را داد»، شیخ طوسی در «خلاف» می گوید: «از نظر ما خمس غنائم غیرمنقول مانند خانه ها و اموال ثابت و زمین فتح شده باید به اهل خمس داده شود و بقیه متعلق به مسلمانان است چه آنان که در جنگ شرکت کرده اند و چه آنان که

شرکت نکرده‌اند و درآمد آن باید در راه مصالح مسلمانان صرف شود»، و شافعی گفته است: «حکم غنائم غیر منقول مانند غنائم منقول است که باید یک‌پنجم آن به اهل خمس داده و بقیه میان رزمندگان تقسیم شود».^۱

اینکه شیخ گفته است: «خمس زمین فتح شده باید داده شود» دلیلی است بر اینکه، این فتوا را از آیه خمس استنباط کرده است، در حالی که، قبل از نزول آیه خمس حکم قطعی غنائم جنگ در آیه انفال روشن شده است که اختیارش با خدا و رسول است و نه خمس به آن تعلق می‌گیرد و نه رزمندگان و دیگران در غنائم حقی دارند مگر اینکه پیامبر (ص) یا امام از روی مصلحت چیزی به آنان بدهند. اگر این عقیده شیخ درست باشد که حکم غنائم جنگ را باید از آیه خمس استنباط کرد، در این صورت حق با شافعی است که می‌گوید: «خمس زمین فتح شده را باید به اهل خمس داد و بقیه را میان رزمندگان تقسیم کرد» زیرا آیه خمس می‌گوید: «آنان که غنیمت به دست می‌آورند باید خمس آن را بدهند که طبعاً چهار خمس باقیمانده مال خودشان خواهد بود»، ولی شیخ می‌گوید: «چهار خمس باقیمانده متعلق به همه مسلمانان است نه به رزمندگان» و در جای دیگر می‌گوید: «هر زمینی که با قدرت اسلحه فتح شود متعلق به همه مسلمانان است و جایز نیست میان رزمندگان تقسیم شود».^۲

اگر حکم غنائم جنگ را باید از آیه خمس استنباط کرد به مدلول آیه خمس، چهارپنجم زمین فتح شده باید میان رزمندگان تقسیم شود، همان‌طور که شافعی گفته است، نه آن‌طور که شیخ طوسی می‌گوید که تقسیم آن میان رزمندگان جایز نیست. در هر حال حکم غنائم جنگ را از آیه خمس استنباط کردن و آیه انفال را از کار انداختن آن‌طور که شیخ طوسی عمل کرده است، توجیه علمی ندارد، و شاید شیخ در کتاب «خلاف» نیز مانند «مبسوط» آیه انفال را منسوخ می‌داند اگرچه در تبیان که بعداً نوشته شده آن را رد کرده

۱. کتاب خلاف ج ۲، ص ۳۳۳، مسئله ۱۸. ۲. کتاب خلاف ج ۳، ص ۲۳۵، مسئله ۲۳.

است، و این طبیعی است که اگر آیه انفال را منسوخ بدانند در آن صورت نمی‌توان حکم غنائم را از آیه انفال استنباط کرد بلکه باید از آیه خمس استنباط کرد، و در این فرض این سخن شیخ که زمین فتح شده به همه مسلمانان تعلق دارد و نمی‌توان آن را میان رزمندگان تقسیم کرد، قابل قبول نیست. آری این سخن شیخ به اینگونه قابل قبول است که بگوییم: «چون آیه انفال حکم غنائم را روشن کرده است که باید در اختیار خدا و رسول باشد، رسول به عنوان ولی و رهبر جامعه باید زمین فتح شده را در اختیار داشته باشد، که آن را در راه مصالح جامعه به کار بگیرد»؛ بنابراین، زمین فتح شده متعلق به همه مسلمانان است نه به این معنی که همه مسلمانان به طور مشاع مالک آن شوند بلکه به این معنی که چون از اموال عمومی است باید در راه مصالح همه مسلمانان به کار گرفته شود.

به اصل مطلب، بازگردیم، گفتیم، علت اینکه فقها غنائم جنگ را از انفال ندانسته‌اند این بوده است که حکم غنائم را از آیه خمس استنباط کرده‌اند نه از آیه انفال و یک نمونه از سخنان شیخ طوسی آوردیم که دلالت بر این مطلب داشت و طبعاً فقهای دیگر نیز در این مسئله با شیخ هماهنگ شده‌اند.

در اینجا این نکته را نیز باید ذکر کنیم که در روایات حاوی ذکر انفال که مدرک فقهاست نامی از غنائم جنگ برده نشده است ولی نه به خاطر اینکه ائمه اهل بیت (ع) غنائم جنگ را از انفال نمی‌دانسته‌اند یا آیه انفال را منسوخ می‌دانسته‌اند بلکه مقصود این بوده است که مصداق‌های دیگری از انفال را غیر از غنائم جنگ که در آیه آمده است ذکر کنند تا گمان نرود که انفال منحصر به غنائم جنگ است، و چون غنائم جنگ در آیه انفال ذکر شده است، دیگر نیازی نبوده است که دوباره در روایات ذکر شود، از این رو در روایاتی که حاوی ذکر انفال است ذکر از عنوان غنائم جنگ نیست.

آری، از میان غنائم جنگ فقط چند مصداق در روایات آمده است و دلیل این امر، تأکید بیشتر بر اختصاص غنائم به امام است. یکی از آنها

صوافی الملوک است یعنی چیزهای نفیسی که پادشاهان برای خود برگزیده‌اند و در جنگ به دست مسلمانان می‌افتد، و دیگری قطاع الملوک است یعنی زمین‌های اختصاصی پادشاهان، و سوم هر چیز مرغوب و باارزشی که امام مایل باشد از میان غنائم به خود اختصاص دهد مانند کنیز زیبا، اسب گرانبها، جامه فاخر، شمشیر ارزشمند و زره ممتاز و مانند اینها.^۱ اینک دو سؤال مطرح می‌شود که باید جواب آنها را یافت.

سؤال اول: با توجه به اینکه به مدلول آیه انفال باید همه غنائم جنگ بی‌استثنا در اختیار پیامبر(ص) و بعد از او در اختیار امام باشد چرا در روایات از میان غنائم جنگ فقط این چند چیز در اختیار امام قرار گفته است؟

سؤال دوم: با توجه به اینکه حضرت علی(ع) فرموده است: «خدا بر زمامداران مسلمانان واجب کرده است که زندگی خود را هم سطح طبقات ضعیف جامعه قرار دهند تا فقیر از فقر خود رنج نبرد»^۲.

با توجه به این سخن امیرالمؤمنین آنچه در روایات آمده است که کنیز زیبا و لباس فاخر و مرکب گرانبها و هر چیز مرغوبی که امام از غنائم انتخاب کند و نیز چیزهای نفیسی که پادشاهان برای خود برگزیده‌اند به امام اختصاص دارد چگونه قابل توجیه است؟ امام که باید از تجمل‌گرایی دور باشد چرا این چیزها که از مظاهر تجمل‌گرایی است انحصاراً در اختیار او قرار داده شده است؟

در مورد سؤال اول باید بگوییم، ما نمی‌توانیم بپذیریم که از میان غنائم جنگ فقط این چند چیز که در روایات آمده است در اختیار امام باشد بلکه همه انفال و غنائم جنگ بی‌استثنا باید در اختیار پیامبر(ص) و بعد از او در

۱. وسائل، ج ۴، ص ۳۶۵، حدیث ۴ و ص ۳۷۲، حدیث ۳۲ و ص ۳۶۹، حدیث ۱۵.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۲۰۹، از چاپ صبحی صالح.

اختیار امام باشد، نه اینکه پیغمبر و امام مالک آنها شوند بلکه مدیریت آنها را به عهده دارند که در راه مصالح جامعه به مصرف برسانند، کلمه «الانفال» در آیه، جمع مُحَلّی به الف و لام است و استغراق را می فهماند یعنی همه انفال بی استثنا باید در اختیار خدا و رسول باشد نه بعضی از آنها، مثلاً زمینی که با جنگ فتح می شود که شیخ طوسی گفته است: «خمس آن را نباید داد با زمین های اختصاصی پادشاهان فرقی ندارد و هر دو از انفال است و باید در اختیار پیغمبر و امام باشد و نه خمس به آنها تعلق می گیرد و نه رزمندگان در آنها حقی دارند و همچنین صوافی الملوک و چیزهای نفیسی که از غنائم جنگ است چون از اموال عمومی است تماماً باید به رهبری جامعه سپرده شود». این حکم قطعی قرآن است که در آیه انفال ذکر شده است. آیا می توان به استناد روایات که احتمال صدق و کذب در آنها هست آیه انفال را که حجت قطعی است از کار انداخت؟ خیلی جرأت می خواهد که انسان آیه قرآن را به زمین بزند و روایات را که قطعی نیستند حجت میان خود و خدا قرار دهد. ما دستور داریم روایاتی را که با قرآن هماهنگ نیستند کنار بگذاریم و به قرآن عمل کنیم و این روایات که بعضی از غنائم جنگ را در اختیار رهبری جامعه قرار می دهند نه همه آنها را با نص آیه انفال که همه غنائم را در اختیار رهبری قرار می دهد مخالف اند و طبق دستور باید آنها را کنار گذاشت. راه صحیح این است که ما به آیه انفال که حجت قطعی است عمل کنیم و همه غنائم جنگ را در اختیار رهبری جامعه قرار دهیم نه بعضی از آنها را و پایبند این روایات که حجت قطعی نیستند نشویم.

اما درباره سؤال دوم جوابی نداریم جز اینکه بگوییم اختصاص یافتن چیزهای تجملی و گرانبهای یاد شده به امام مظهري از تجمل گرایی است و با روح اسلام و سیره پیامبر (ص) و سیره حضرت علی (ع) و سخنان آن حضرت مخالف است و بدین سبب قابل قبول نیست، و اگر گفته شود: «چون امام امین جامعه است این چیزهای گرانبها در اختیارش قرار می گیرد تا آنها را به بهترین

وجهی در راه مصالح جامعه به کار گیرد» در جواب می‌گوییم این سخن صحیحی است ولی نباید از میان غنائم جنگ فقط این چند چیز را به امین جامعه سپرد بلکه باید همه غنائم جنگ را به امام به عنوان امین و رهبر جامعه سپرد تا هر طور مصلحت جامعه اقتضا کند درباره آنها عمل کند.

خمس به چه کسی تعلق دارد؟

بعد از آنکه برای رفع تنافی میان آیه انفال و آیه خمس گفتیم رفع تنافی بدین‌گونه حاصل می‌شود که بگوییم موضوع آیه انفال و آیه خمس دو چیز متفاوت است و آیه انفال نظر به مطلق اموال عمومی و از جمله غنائم جنگ دارد که اختیار آن انحصاراً با خدا و رسول است و آیه خمس به مدلول روایات نظر به درآمدهایی دارد که هرکس از راه‌های گوناگون به دست می‌آورد که باید یک‌پنجم از سود خالص آن را سالی یک‌بار به عنوان خمس بدهد اکنون باید روشن کنیم که این خمس متعلق به کیست و به چه کسی یا مقامی باید پرداخت شود؟ [البته این موضوع مستقلی است و در متن مسائل جهاد قرار ندارد ولی به علت اهمیت مطلب آن را در اینجا مورد بحث قرار می‌دهیم] و اینک بحث درباره خمس.

آیه خمس عطف به دستور جنگیدن با کفار متجاوز خطاب به مسلمانان می‌گوید: «و اگر به خدا و آنچه [از امدادهای غیبی] بر بنده خود در روز جدایی [حق از باطل] روزی که دو گروه [مؤمن و کافر در جنگ بدر] درگیر شدند نازل کرده ایم ایمان دارید، بدانید که آنچه از درآمدها به دست می‌آورید هر چه باشد یک‌پنجم آن مال خدا و رسول و خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و در راه ماندگان خواهد بود و خدا بر هر چیز تواناست»، «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّفْصِيلِ الْجُمُعَاتِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (انفال، ۴۱).

در اینجا لازم است آیه ۷ سوره حشر را که شباهت زیادی با آیه خمس دارد با آیه بعد از آن بیاوریم تا در فهم معنای آیه خمس به ما کمک کند. آیه مزبور که به آیه فیء معروف است می‌گوید: «آنچه خدا از اموال بنی‌النضیر عاید رسول خود کرده است مال خدا و رسول و خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و در راه ماندگان است تا میان ثروتمندان شما دست به دست نشود، و آنچه را رسول به شما داد بگیرید و آنچه شما را از آن منع کرد بپذیرید و از خدا پروا کنید که خدا عقوبتش سخت است * این اموال برای مهاجران فقیری است که از دیار خود اخراج شدند در حالی که فضل و رضای خدا را طلب و خدا و رسولش را یاری می‌کنند، اینان صداقت پیشگان‌اند *»، «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَمَا لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ * لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَتَّبِعُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَ رِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ *» (حشر، ۷ و ۸).

درباره آیه خمس و آیه فیء نظره‌ای مختلفی اظهار شده است که برای روشن شدن همه جوانب مطلب ذکر این نظرها لازم است:

۱. سفیان ثوری گفته است: «غنیمت چیزی است که مسلمانان با جنگ می‌گیرند و یک‌پنجم آن به عنوان خمس باید داده شود و چهارپنجم باقیمانده متعلق به کسانی است که در جنگ شرکت کرده‌اند و فیء چیزی است که بدون جنگ و با صلح به دست مسلمانان می‌آید که خمس به آن تعلق نمی‌گیرد و همه آن متعلق به کسانی است که در آیه فیء نامشان آمده است [یعنی خدا و رسول و ذی‌القربی و یتامی و مساکین و ابن سبیل]»^۱.

۲. قتاده گفته است: «فیء اول متعلق به این عده بود که در آیه فیء ذکر

شده‌اند، بعداً به وسیله آیه خمس در سوره انفال حکم آیه فیء در سوره حشر نسخ شد و کسانی که در آیه فیء همه فیء به آنان تعلق داشت فقط خمس فیء به آنان تعلق گرفت و بقیه آن به جنگجویان اختصاص یافت»^۱.

معلوم می‌شود در نظر قتاده فیء و غنیمت یک چیز بوده است که آیه خمس را ناسخ آیه فیء می‌داند، ولی ابن کثیر در تفسیر خود ج ۲، ص ۴۱۰، به قتاده اعتراض کرده است که آیه خمس بعد از جنگ بدر نازل شده است و آیه فیء درباره اموال بنی‌النضیر است که به دست مسلمانان افتاد و سیره‌نویسان اتفاق دارند که واقعه بنی‌النضیر بعد از جنگ بدر بوده است. مقصود ابن کثیر این است که آیه خمس که متقدم است نمی‌تواند ناسخ آیه فیء باشد که زمانش متأخر است.

۳. امام شافعی گفته است: «خمس هم به غنیمت تعلق می‌گیرد و هم به فیء»، او در کتاب «أم» بعد از ذکر آیه خمس و آیه فیء می‌گوید: «غنیمت و فیء هر دو در این جهت مشترک‌اند که خمس به هر دو تعلق می‌گیرد، و این خمس باید به کسانی که خدا در دو آیه مزبور نام برده است داده شود و حکم چهار خمس باقیمانده از قول و فعل پیامبر (ص) فهمیده می‌شود و آن حضرت چهار خمس باقیمانده غنیمت را که با جنگ گرفته شده بود میان کسانی که در جنگ شرکت داشتند از غنی و فقیر تقسیم کرد، ولی چهار خمس باقیمانده فیء را که بدون جنگ گرفته شده بود به خود اختصاص داد و آن را در هر راهی که خدا به وی اراده می‌داد، صرف می‌کرد»^۲.

ابن قدامة در «مغنی»، ج ۷، ص ۲۹۹ از ابن منذر نقل می‌کند که گفته است: «ما کسی را قبل از شافعی سراغ نداریم که گفته باشد: «در فیء هم مانند غنیمت خمس واجب است.» و هم او در متن «مغنی» قول ابوالقاسم خرقی فقیه حنبلی را آورده که او نیز گفته است: «در فیء نیز مانند غنیمت خمس

۱. تفسیر طبری، جزء ۱۰، ص ۲.

۲. کتاب ام، شافعی، جزء ۴، ص ۱۳۹.

واجب است»، و بدین گونه با شافعی هم قول شده است.

ضمناً شافعی برای این رأی خود دلیلی نیاورده است و در آیه فیء ذکرى از خمس نیست و شاید شافعی فیء را به غنیمت قیاس کرده باشد چون هر دو از کفار گرفته می شود. شافعی مدعی است که رسول خدا (ص) خمس فیء را به صاحبان خمس و بقیه را به خود اختصاص داد. ما در هیچ تاریخی ندیده ایم که پیامبر (ص) خمس اموال بنی النضیر را که بی جنگ تسلیم شدند به صاحبان خمس داده باشد، و شاید شافعی این را اجتهاداً گفته است و این می شود تاریخ اجتهادی. در هر حال این گفته شافعی درباره خمس فیء قابل بحث و مناقشه است. ضمناً اختلاف نظر صاحب نظران درباره آیه خمس و آیه فیء حاکی از این است که طبیعت مسئله مشکل و پیچیده است و نیاز به تعمق و کنجکاوی دارد.

آیه انفال، آیه فیء را تفسیر می کند

قبلاً دانستیم که آیه انفال یعنی «قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ» غنائم جنگ را از منقول و غیر منقول در اختیار خدا و رسول و در واقع در اختیار رهبر و ولی جامعه قرار داده است، و از اینجا می فهمیم که عبارت «لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ» در آیه فیء همان چیزی را می گوید که «قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ» می گوید زیرا موضوع آیه انفال و آیه فیء یک چیز است و آن اموال عمومی است که مالک شخصی ندارد چون غنائم جنگ که با قدرت اسلحه گرفته می شود و اموالی که کفار از روی ترس یا با صلح و اگذار می کنند هر دو از اموال عمومی است و آیه انفال حکم اموال عمومی را از هرگونه که باشد روشن کرده است که آنها در حاکمیت پیامبر (ص) به عنوان ولی و زمامدار مسلمانان است و طبعاً آنها را برای رفع نیازهای جامعه به کار می گیرد، بنابراین، موضع خدا و رسول در آیه انفال و نیز در آیه فیء موضع فرمانروا و حاکم است که حاکمیت خدا در حاکمیت رسول تجلی می یابد، همان طور که «قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ»

نمی‌خواهد انفال را میان خدا و رسول تقسیم کند و یک سهم برای خدا و یک سهم برای رسول قرار دهد، آیه فیء هم نمی‌خواهد یک سهم برای خدا و یک سهم برای رسول در ردیف ذی‌القربی و یتامی و مساکین و ابن سبیل قرار دهد، زیرا موضع خدا و رسول در آیه فیء مانند آیه انفال موضع فرمانروا و دهنده است نه موضع گیرنده، اساساً تعیین سهم برای پیامبر از فیئی که تماماً به عنوان اموال عمومی در اختیار او قرار دارد، به چه معناست؟ آری، خویشاوندان، یتیمان، مسکینان و در راه ماندگان نیازمندانی هستند که به عنوان نمونه‌هایی از مصرف فیء ذکر شده‌اند و رسول به عنوان ولی جامعه از فیء به قدر نیازشان به آنان می‌دهد، بنابراین، نباید تصور شود که فیء باید به شش سهم مساوی تقسیم شود و به هر یک از خدا و رسول نیز یک سهم تعلق بگیرد و نیز نباید تصور شود که چهار صنف مذکور در آیه فیء سهم‌های مساوی دارند مثلاً اگر صد مسکین وجود دارد و یک ابن سبیل نمی‌توان گفت: باید به یک ابن سبیل به قدر صد مسکین داد، اگر پیامبر (ص) به صد مسکین موجود صد دینار بدهد و به یک ابن سبیل موجود یک دینار، بدون شک به آیه فیء عمل کرده است، پس معلوم می‌شود چهار صنف گیرنده مذکور در آیه فیء سهم‌های مساوی ندارند. به‌طور کلی ملاک اصلی وجود نیاز در گیرنده است و طبعاً نیازها متفاوت‌اند و به هر نیازمند باید به قدر نیازش داده شود.

از اینجا پی می‌بریم که در آیه خمس نیز نمی‌توان گفت، خدا و رسول و چهار صنف گیرنده مذکور در آیه خمس که همان چهار صنف آیه فیء هستند سهم‌های مساوی دارند، زیرا موضع خدا و رسول موضع فرمانروا و دهنده است نه موضع گیرنده، در حالی که، موضع آن چهار صنف موضع گیرنده محتاج است که به عنوان نمونه‌هایی از مصرف خمس ذکر شده‌اند، نه اینکه مالک سهم‌های مذکور در آیه باشند. ضمناً چهار صنف مذکور در آیه خمس نیز سهم‌های مساوی ندارند، چنانکه در مورد آیه فیء توضیح داده شد، و در

واقع در آیه فیء و آیه خمس چهار نمونه از خَلَاَیِی اجتماعی و نیازهای عمومی ذکر شده است که باید به این نیازها پاسخ داده شود و مسئول اجرای آن حاکمیت جامعه است.

فیء نباید میان ثروتمندان دست به دست شود

در آیه فیء عبارت «كَيَّ لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» دلالت دارد که ذکر چهار مورد از نیازهای جامعه در آیه فیء برای این بوده است که بفهماند فیء که از بیت المال است باید در راه نیازهای اجتماع صرف شود نه اینکه در میان ثروتمندان دست به دست بگردد، و از اینجا می فهمیم که اگر «ذی القربی» و «یتامی» غنی باشند از فیء سهمی ندارند و نیز اگر «ابن سبیل» در وطن خود غنی باشد فقط می توان به قدر رفع نیاز از فیء به او داد تا به وطنش برسد، و نیز از اینجا می فهمیم که خمس نیز مانند فیء باید به مصرف نیازمندان برسد بنابراین، «ذی القربی» و «یتامی» باید از مساکین باشند تا بتوان از فیء و خمس به آنان داد. بر این اساس، آنچه شیخ طوسی در «تبیان»، ج ۹، ص ۵۶۴، و در «خلاف»، ج ۲، ص ۳۴۱ فرموده است که اگر «ذی القربی» غنی هم باشند از فیء و خمس سهم دارند، قابل قبول نیست.

ضمناً در اینجا باید به این نکته توجه کرد که ذکر «ذی القربی» و «یتامی» در آیه فیء و آیه خمس با اینکه مساکین مذکور در دو آیه شاملشان می شود برای اهمیت دادن به خویشاوندان و یتیمان و جلب توجه جامعه و تحریک عواطف نسبت به آنان بوده است، مانند آیه «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ» (بقره، ۹۸) «هرکس دشمن خدا و فرشتگان او و رسولانش و جبرئیل و میکائیل باشد بداند که بی تردید خدا دشمن کافران است»، معلوم است که ذکر جبرئیل و میکائیل بخصوص با اینکه آن دو در ملائکه مذکور در آیه مندرج اند برای توجه و احترام خاص نسبت به این دو فرشته مقرب بوده است، ذکر «ذی القربی» و «یتامی» در آیه

فیء و آیه خمس نیز با اینکه در مساکین مذکور در دو آیه مندرج‌اند برای توجه خاص به خویشان و یتیمان بوده است، نه برای اینکه در مقابل مساکین برایشان دو سهم جداگانه مقرر شود، و لازمه این مطلب این است که فیء و خمس شش سهم نشود زیرا چون «ذی القربی» و «یتامی» در مساکین مذکور در آیه فیء و آیه خمس مندرج‌اند، قرار دادن سهمی جداگانه برای آنان بی‌معناست، بلکه فیء و خمس در اختیار حاکمیت است و به هرکس یا هر گروه به قدر نیاز داده می‌شود.

در این زمینه لازم است به‌طور خاص به آیه بعد از آیه فیء یعنی «لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ» توجه شود که می‌گوید: «فیء متعلق به فقرای مهاجری است که از دیار و اموال خود اخراج شده‌اند»، این آیه دلالت دارد که فیء باید به نیازمندان داده شود، و نیز دلالت دارد که این نیازمندان چه از خویشان پیامبر (ص) باشند و چه نباشند فیء به آنان داده می‌شود، و عملاً نیز رسول خدا (ص) اموال بنی‌النضیر را که فیء بود میان مهاجران که اموالشان را در مکه گذاشتند و تهدست به مدینه آمدند تقسیم کرد و اکثریت مهاجران از خویشاوندان پیامبر (ص) نبودند، بلاذری در «فتوح البلدان»، ص ۳۱، می‌نویسد: «رسول خدا (ص) از اموال بنی‌النضیر به ابوبکر و عبدالرحمن بن عوف عطا کرد و معلوم است که این دو تن از خویشاوندان آن حضرت نبودند»، و طبرسی می‌نویسد: «اموال بنی‌النضیر را که فیء بود خداوند در اختیار پیامبر (ص) قرار داد تا هرگونه می‌خواهد درباره آن عمل کند و او آنها را میان مهاجران تقسیم کرد و به انصار نداد جز به سه نفر که نیازمند بودند یعنی ابودجانه و سهل بن حنیف و حارث بن الصمة»^۱.

معلوم می‌شود فقط نیازمندان در فیء حق دارند چه از خویشان پیامبر (ص) باشند و چه نباشند زیرا این سه نفر از نیازمندان انصار که از اموال

بنی‌النضیر به آنان داده شد از خویشاوندان آن حضرت نبودند و در میان مهاجران نیز جمعی بودند که مانند ابوبکر و عبدالرحمن بن عوف از خویشان رسول خدا نبودند ولی نیازمند بودند، و از اینجا پی می‌بریم که «ذی القربى» در آیه فیء به معنای خویشان پیامبر (ص) نیست بلکه به معنای مطلق خویشان است یعنی خویشان مخاطبان آیه. حالا با توجه به اینکه «ذی القربى» باید نیازمند باشند و طبعاً از مساکین مذکور در آیه محسوب می‌شوند باید گفت، ذکر ذی القربى بخصوص در آیه فیء و همچنین در آیه خمس برای تحریک عواطف مخاطبان نسبت به خویشان خودشان است و آیه فیء می‌خواهد بگوید با این فیء باید نیاز خویشان شما برآورده شود، و آیه خمس می‌خواهد بگوید خمسی که شما به حاکمیت می‌دهید به وسیله آن زندگی خویشان نیازمند شما تأمین می‌شود، و این مانند قول خدا در آیات ۱۴، ۱۵ و ۱۶ از سوره بَلَد است که می‌فرماید: «أَوْ اطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ (۱۴) يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ (۱۵) أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ (۱۶)» که به اطعام یتیم خویشاوند و مسکین خاک‌نشین در روز گرسنگی توصیه می‌کند، پیداست که توصیه به اطعام یتیم نیازمند می‌کند که گرسنه است، نه یتیم ثروتمند، و از طرفی معلوم است که یتیم نیازمند مصداق مسکین ذَا مَتْرَبَةٍ است و صنفی جداگانه در مقابل مسکین محسوب نمی‌شود، پس باید گفت اینکه یتیم گرسنه بخصوص ذکر و خویشاوندی‌اش نیز قید شده است، برای برانگیختن عواطف مخاطبان بوده است که به یتیمان گرسنه و خویشاوند خود توجه خاص مبذول دارند. در آیه فیء و آیه خمس نیز «ذی القربى» و «یتامی» آمده است ولی در سوره بَلَد «یتامی» و «ذی القربى» به صورت صفت و موصوف ذکر شده است «یتیمًا ذَا مَقْرَبَةٍ» یعنی یتیمی که خویشاوند باشد که این هم مصداق «یتامی» است و هم مصداق «ذی القربى» و مسکین با وصف «ذَا مَتْرَبَةٍ» یعنی خاک‌نشین آمده است تا بیشتر حس ترحم مخاطبان را برانگیزد نه اینکه اگر مسکین گلیم‌نشین باشد اطعام او توصیه نشده است. بدیهی است کسی توهم نمی‌کند که مقصود

از «یتیمًا ذا مقربه» یتیمی است که از خویشاوندان پیامبر (ص) باشد بلکه همه می فهمند مقصود یتیمی است که خویشاوند مخاطب باشد، در آیه فیء و آیه خمس نیز مقصود از «ذی القربی» خویشاوند مخاطبان است و اینکه در این دو آیه قبل از «ذی القربی» کلمه رسول آمده است دلیل نمی شود که مقصود خویشاوندان رسول است آن گونه که شیخ طوسی «در تبیان»، ج ۹، ص ۵۶۴ تصور کرده است.

نکته

در آیات قرآن هر جا توجه به «ذی القربی» و خویشان شده است خویشان مخاطب مقصود است مانند آیه ۱۷۷ سوره بقره «... وَ آتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِ الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ...» همان چهار صنفی که در آیه فیء و آیه خمس ذکر شده در این آیه نیز آمده است، آیه می گوید: «نیکی این است که انسان مال را با اینکه دوست می دارد به خویشان و یتیمان و مسکینان و در راه ماندگان بدهد». معلوم است که مقصود از «ذی القربی» در آیه خویشاوندان مخاطب است، نه خویشاوندان پیامبر (ص) و مانند آیه ۳۶ سوره نساء «... وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ بِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ...» که می گوید: «به پدر و مادر و خویشان و یتیمان و مسکینان احسان کنید». روشن است که مقصود از «ذی القربی» در آیه خویشان مخاطب است، و مانند آیه ۲۶ از سوره اسراء «وَ آتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَ الْمَسْكِينِ وَ ابْنَ السَّبِيلِ...» که می گوید: «حق خویشان و مسکینان و در راه ماندگان را بده». معلوم است که مقصود از «ذی القربی» خویشان مخاطب است، و مانند «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ إِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ» (نحل، ۹۰)

آنچه در این آیات آمده است که درباره «ذوی القربی» توصیه به نیکی شده است، به عنوان زبان قرآن شناخته می شود که مقصود از «ذی القربی» در قرآن خویشان مخاطب است، و این آیات قرینه می شود که در آیات دیگر نیز هر جا درباره ذی القربی توصیه یا حکمی صادر شده است مقصود از

«ذی القربى» خویشان مخاطب است نه خویشان پیامبر (ص) زیرا بعضی از قرآن بعضی دیگر را تفسیر می‌کند، بنابراین، در آیه فیء و آیه خمس نیز مقصود از «ذی القربى» خویشان مخاطب است. آیه فیء می‌گوید: «اینکه شما انتظار دارید اموال بنی النضیر که فیء است به شما داده شود، بدانید که آنها چون اموال عمومی است در اختیار پیامبر (ص) به عنوان ولی جامعه قرار دارد و آنها را در راه رفع نیازهای خویشان شما و یتیمان و مسکینان و در راه ماندگان صرف می‌کند»، و آیه خمس می‌گوید: «بدانید این خمس که شما به پیغمبر (ص) به عنوان ولی جامعه می‌دهید برای رفع نیازهای خویشان شما و یتیمان و مسکینان و در راه ماندگان صرف می‌شود.

ضمناً توجه به این نکته لازم است که چون رسول خدا (ص) خود از مخاطبان آیاتی است که در آنها نیکی و احسان به «ذی القربى» و خویشان توصیه شده است، طبعاً «ذی القربى» در این آیات شامل خویشان آن حضرت نیز می‌شود ولی نه از باب اینکه رسول است بلکه از باب اینکه از مخاطبان این آیات است و وظیفه دارد به خویشانش توجه مخصوص داشته باشد.

تقسیم خمس به شش یا پنج سهم

شیخ طوسی در «خلاف» نوشته است: «خمس در نظر ما به شش سهم تقسیم می‌شود، یک سهم برای خدا و یک سهم برای رسول و یک سهم برای «ذی القربى»، این سه سهم متعلق به پیامبر (ص) و بعد از او متعلق به کسی است از ائمه که جانشین او باشد و یک سهم برای یتیمان و یک سهم برای مسکینان و یک سهم برای در راه ماندگان که این سه گروه باید از آل محمد (ص) باشند و هیچ‌کس در این سهم‌ها با آنان شریک نیست»، و فقهای عامه در این مسئله اختلاف دارند، شافعی گفته است: «خمس غنیمت به پنج سهم تقسیم می‌شود، یک سهم برای رسول و یک سهم برای «ذی القربى» و یک سهم برای یتیمان و یک سهم برای مسکینان و یک سهم برای در راه ماندگان». [شافعی برای خدا سهم قائل نیست] اما سهم رسول باید در

راه مصالح مسلمانان صرف شود اما سهم «ذی القربی» باید به «ذی القربی» داده شود همان گونه که در زمان پیامبر (ص) به آنان داده می شد، و ابوالعالیه [از ثقات تابعین] گفته است: «خمس غنیمت و نیز خمس فیء به شش سهم تقسیم می شود یک سهم از خداست و پنج سهم دیگر از کسانی است که در آیه نام برده شده اند»، و مالک گفته است: «خمس غنیمت و چهار خمس فیء به اجتهاد امام واگذار شده است که به هر کس هر چه صلاح می داند بدهد»، و ابوحنیفه گفته است: «خمس غنیمت و چهار خمس فیء به سه سهم تقسیم می شود که متعلق به یتیمان و مسکینان و در راه ماندگان است...»، ابن سماعه از ابوحنیفه نقل کرده که او گفته است: «خمس در زمان پیامبر (ص) به پنج سهم تقسیم می شد ولی بعد از وی سهم پیامبر (ص) و سهم «ذی القربی» که در عهد او بودند ساقط شد و سه سهم دیگر به حال خود باقی ماند که به مصارف خود می رسد»، و بعضی از اصحاب ابوحنیفه گفته اند: «ذی القربی صاحب حق بودند و با وفاتشان این حق ساقط شد» و بعضی از اصحاب گفته اند: «ذی القربی در خمس حقی نداشتند و پیامبر (ص) به خاطر قرباتشان به آنان تصدق می داد». دلیل ما بر اینکه خمس به شش سهم تقسیم می شود اجماع فرقه شیعه و اخبار آنان است، و نیز آیه خمس شش صنف را ذکر کرده است و آنان که خمس را به پنج سهم یا سه سهم تقسیم می کنند مخالف ظاهر آیه عمل کرده اند.^۱

در اینجا ذکر چند نکته لازم است.

نکته اول: اینکه شیخ فرموده است: «خمس به شش سهم تقسیم می شود»، قبلاً توضیح داده شد که تقسیم خمس و فیء به شش سهم بلکه اصل تقسیم خمس و فیء به چند سهم صحیح نبوده و نیازی به تکرار آن نیست.

نکته دوم: اینکه شیخ فرموده است: «یتامی و مساکین و ابن سبیل که از

خمس سهم دارند باید از آل محمد (ص) باشند نه غیر آنان». لازمه این سخن این است که در آیه خمس برای خویشان پیامبر (ص) دوبار سهم مقرر شده باشد یک بار به عنوان «ذی القربی» و یک بار به عنوان آل محمد (ص) که شامل سه گروه اخیر مذکور در آیه خمس می شود و این کار منطقی نیست و خارج از روش صحیح قانونگذاری و نامعقول است و کار نامعقول را نمی توان به خدا نسبت داد.

نکته سوم: اینکه شیخ فرموده است: «سهم «ذی القربی» در حیات پیامبر (ص) به ضمیمه سهم خدا و سهم رسول به پیغمبر تعلق داشته و بعد از وی متعلق به امام جانشین اوست»، لازمه این سخن این است که سهم ذی القربی هیچ وقت به خود ذی القربی داده نشود چون در حیات رسول متعلق به رسول بوده و بعد از وی متعلق به امام است، سهمی که ذی القربی هرگز دریافت نمی کند به چه دلیل باید برایش قرار داده شود؟ این کار عبث و بیهوده است و چنین کار عبثی را نباید به خدا و قرآن نسبت داد.

نکته چهارم: از آنچه شیخ در مورد اقوال فقهای عامه نقل کرد معلوم می شود ابوالعالیه [رفیع بن یزید بن مهران رباحی] و امام مالک و ابوحنیفه می گفته اند: «به فیء نیز مانند غنیمت خمس تعلق می گیرد»؛ بنابراین، آنچه ابن قدامه از ابن منذر نقل کرده بود که ما هیچ کس را قبل از شافعی سراغ نداریم که گفته باشد به فیء هم مانند غنیمت خمس تعلق می گیرد، معلوم شد که قبل از شافعی ابوالعالیه و ابوحنیفه و مالک می گفته اند: «به فیء نیز مانند غنیمت خمس تعلق می گیرد» ولی ابن منذر از قول ابن سه فقیه خبر نداشته است. البته اینکه مدرک شافعی و سه فقیه قبل از او برای این فتوا چیست؟ بحث دیگری می طلبد، و شاید این چهار فقیه از راه قیاس کردن فیء به غنیمت این فتوا را داده باشند، و به هر حال این فتوا در قرن اول و دوم هجری میان فقهای سرشناس وجود داشته است که امام شافعی نیز بی دغدغه آن را پذیرفته است، با همه اینها ما نمی توانیم آن را بپذیریم زیرا فیء که از اموال

عمومی است همه‌اش در اختیار رسول است حالا اگر بگوییم دادن خمسِ فیء واجب است به این معناست که باید پیامبر (ص) خمس آن را به خودش و به «ذی القربی» و «یتامی» و «مساکین» و «ابن سبیل» بدهد، پیامبر (ص) که همه فیء و همه بیت‌المال را در اختیار دارد به این چهار صنف به قدر نیازشان از کل بیت‌المال می‌دهد دیگر چه معنی دارد که خمس فیء را جداگانه به خودش و به این چهار صنف بدهد؟ آیا اساساً این کار معقول است؟

تقسیم خمس در فقه عامه

ابن قدامه در «مغنی» می‌نویسد: «خمس به پنج سهم تقسیم می‌شود و این قول عطا و مجاهد و شعبی و نخعی و قتاده و ابن جریج و شافعی است و قول دیگری هست که خمس به شش سهم تقسیم می‌شود که یک سهم آن از خداست زیرا ظاهر آیه خمس یک سهم برای خدا قرار داده است که آن را باید به بندگان حاجت‌مند خدا داد.^۱

می‌بینیم که در قرن اول و دوم هجری فقهای عامه قائل به تقسیم خمس به سهم‌های مساوی بوده‌اند که اکثریت آنان پنج سهم می‌گفته‌اند و اقلیتشان شش سهم، فقط امام مالک بوده است که به نقل ابن قدامه در «مغنی» ج ۷، ص ۳۰۱ می‌گفته است: «خمس و فیء هر دو جزء بیت‌المال است که طبعاً تقسیم به چند سهم بی‌معنی می‌شود».

از اینجا معلوم می‌شود که منشأ اصلی تقسیم خمس به سهم‌های مساوی پنج یا شش سهم فتوا و اجتهاد فقهای عامه بوده است که طبعاً آن را از ظاهر آیه خمس استنباط کرده‌اند. در بعضی از روایات شیعه نیز تقسیم خمس به سهم‌های مساوی پنج یا شش سهم آمده است مانند حدیثی که در تهذیب شیخ طوسی از امام صادق (ع) نقل شده است که رسول خدا (ص) خمس را به

۱. مغنی، ابن قدامه، ج ۷، ص ۳۰۰.

پنج سهم تقسیم می‌کرد و یک سهم را برای خود می‌گرفت که سهم خدا و رسول را یک سهم می‌شمرد و چهار سهم را میان «ذوی القربی» و «یتامی» و «مساکین» و «ابناء سبیل» تقسیم می‌کرد و به هر یک حقی می‌داد، و امام نیز همان‌گونه که پیامبر (ص) عمل می‌کرد، رفتار می‌کند. این حدیث که موافق رأی اکثریت عامه است، در «تهذیب»، ج ۴، ص ۱۲۸ آمده است.

و در حدیث دیگری که به مرسله حماد بن عیسی معروف است از امام موسی کاظم (ع) نقل شده است که خمس شش سهم می‌شود یک سهم برای خدا و یک سهم برای رسول و یک سهم برای «ذی القربی» و یک سهم برای «یتامی» و یک سهم برای «مساکین» و یک سهم برای «ابن سبیل»، سهم خدا و سهم رسول هر دو از رسول است که بعد از او به ولی امر تعلق می‌گیرد، پس او سه سهم دارد که دو سهم آن از راه وراثت [از پیغمبر] است و یک سهم از طرف خدا به او تعلق گرفته است [مقصودش سهم «ذی القربی» است] بنابراین، نصف خمس به طور کامل به امام تعلق می‌گیرد و نصف دیگرش متعلق به اهل بیت امام است یک سهم برای یتیمان و یک سهم برای مسکینان و یک سهم برای ابن سبیل‌های آنان. این حدیث که با رأی اقلیت عامه موافق است در «تهذیب» شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۲۸ آمده است. [و آنچه اکنون شایع است که نصف خمس را سهم امام و نصفش را سهم سادات می‌نامند مدرکش همین مرسله حماد است].

قبلاً روشن شد که تقسیم خمس به سهم‌های مساوی صحیح نیست، و حدیث صحیحی نیز هست که تقسیم خمس را به چند سهم مساوی بلکه اصل تقسیم خمس را نفی می‌کند و آن حدیثی است که احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی از امام رضا (ع) نقل می‌کند که از آن حضرت درباره آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِلذِي الْقُرْبَى» پرسیدند: «سهم خدا در این آیه به چه کسی تعلق دارد؟» فرمودند: «به رسول الله (ص)، و آنچه به رسول تعلق دارد، به امام تعلق می‌گیرد»، گفتند:

«اگر یک صنف از اصناف مذکور در آیه، تعدادشان بیشتر باشد و صنف دیگر کمتر باشند امام در تقسیم خمس چه می‌کند؟» [مثل اینکه صد یتیم موجود باشد و ده ابن سبیل] فرمودند: «این اختیارش با امام است، آیا به نظر تو رسول خدا (ص) چگونه عمل می‌کرد؟ آیا چنین نبود که هر طور رأی او بود و صلاح می‌دانست عمل می‌کرد؟ امام نیز چنین می‌کند»^۱.

از این حدیث صحیح چند مطلب استنباط می‌شود.

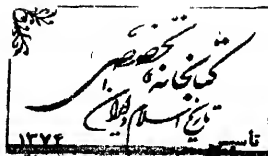
مطلب اول: سهمی که در آیه خمس به ظاهر برای خدا قرار داده شده است، به معنای این نیست که واقعاً باید برای خدا از خمس سهمی جدا کرد چون همه خمس باید در اختیار پیامبر (ص) به عنوان نماینده خدا و ولی جامعه قرار گیرد، پس جدا کردن سهم برای خدا معنی ندارد.

مطلب دوم: خمس به سهم‌های مساوی تقسیم نمی‌شود که اگر صد یتیم موجود باشد و ده ابن سبیل به ده ابن سبیل به قدر صد یتیم داده شود بلکه همه خمس در اختیار پیامبر (ص) بوده است که هر طور صلاح می‌داند درباره آن تصمیم بگیرد.

مطلب سوم: رسول خدا (ص) خمس را به سهم‌های مساوی تقسیم نمی‌کرد بلکه به هر صنفی از اصناف مذکور در آیه خمس بر طبق مصلحت و به قدر نیازشان می‌داد.

مطلب چهارم: بعد از رسول خدا (ص) نیز این حکم باقی است و اختیار خمس به امام و زمامدار جامعه واگذار شده است که مانند پیامبر (ص) عمل کند و به هر صنفی از اصناف مذکور در آیه خمس بر مبنای مصلحت و به قدر نیاز بدهد.

مطلب پنجم: هر یک از اصناف مذکور در آیه خمس مالک یک سهم از خمس نیستند بلکه این اصناف به عنوان نمونه‌هایی از مصرف خمس ذکر



شده‌اند که پیغمبر یا امام به عنوان ولی جامعه هرطور مصلحت بدانند به قدر نیازشان به آنان می‌دهند، برخلاف آنچه شیخ طوسی در کتاب «خلاف»، ج ۲، ص ۳۴۱ فرموده است که هریک از اصناف یاد شده را مالک یک سهم از شش سهم خمس می‌داند.

چنانکه روشن است، حدیث صحیح بَزْنَطی از امام رضا(ع) مخالف دو حدیث سابق است زیرا مضمون آن دو حدیث تقسیم خمس به پنج سهم یا شش سهم بود و حدیث بَزْنَطی اساساً تقسیم خمس را نفی می‌کند. آن دو حدیث با رأی عامه اکثریت و اقلیت موافق بودند و این حدیث با آن مخالف است، و ما دستور داریم که هرجا دو حدیث تعارض دارند به حدیثی عمل کنیم که مخالف عامه است، پس در اینجا باید به حدیث بَزْنَطی از امام رضا(ع) عمل کنیم که تقسیم خمس را به چند سهم نفی می‌کند زیرا هرجا فتوای ائمه اهل بیت با فتوای فقهای عامه مخالف باشد فتوای ائمه مقدم است و این مانند اختلاف فتوای دو مرجع تقلید است که اگر مثلاً زید فتوای مرجع تقلیدش با فتوای مرجع تقلید خالد مخالف باشد، به فتوای مرجع تقلید خودش عمل می‌کند، در اینجا ما باید به فتوای امام رضا(ع) که در حدیث بَزْنَطی منعکس شده است، عمل کنیم نه به فتوای فقهای عامه و نه به حدیثی که با عامه موافق است، و این با وحدت اسلامی منافات ندارد. زیرا همبستگی دینی و اسلامی در جای خود محفوظ است و باید محفوظ باشد ولی در عین حال هرکس به فتوای فقیه خود عمل می‌کند.

ضمناً دو حدیث دیگر هست که حدیث بَزْنَطی را در نفی تقسیم خمس تأیید می‌کنند، یکی حدیثی است که در آن از امام علی نقی(ع) سؤال کرده‌اند که: «شخصی از زراعت خود صد گُر^۱ گندم به دست آورده است به قدر سی کر آن خرج زراعت شده است و ده کر به عنوان عُشر از او گرفته‌اند و شصت

۱. واحد وزن معادل ۱۲۰۰ رطل عراقی، یا ۱۰۹۰۰ مثقال است.

کُر برای خودش مانده است چه چیزی از آن حق شماست؟» امام در جواب نوشت: «هر چه از هزینه زندگیش زیاد بیاید خمس آن حق من است». این حدیث در «تهذیب» شیخ طوسی، ج ۴، ص ۲۶ آمده است و دیگر حدیثی است که ابوعلی حسن بن راشد وکیل امام علی نقی (ع) در آن می‌گوید: «به امام گفتم شما به من امر کردید به کارهایتان بپردازم و حق شما را بگیرم و من این را به دوستان شما گفتم، یکی از آنان پرسید: «حق امام چیست؟» «و من نمی‌دانستم چه جوابی به او بدهم»، فرمودند: «خمس بر آنان واجب است»، گفتم: «در چه چیز؟» فرمودند: «در کالاهای زمین‌های دارای درآمدشان و تجارت تاجر و صنعت صنعتگر در صورتی که از هزینه زندگی‌شان چیزی زیاد بیاید».^۱

از این دو حدیث معلوم می‌شود که همه خمس باید در اختیار امام قرار بگیرد، و لازمه‌اش این است که خمس به چند سهم تقسیم نشود، بدین گونه، این دو حدیث، حدیث بَزَنْطی را در نفی تقسیم خمس تأیید می‌کنند و بدین سبب حدیث بَزَنْطی استحکام بیشتری می‌یابد و فقیه می‌تواند بی هیچ دغدغه‌ای طبق آن فتوا بدهد و بگوید: «اساساً خمس تقسیم نمی‌شود، نه به پنج سهم و نه به شش سهم بلکه همه آن یکجا به پیغمبر یا امام به عنوان ولی و زمامدار جامعه داده می‌شود تا در راه رفع نیازهای مردم صرف شود».

در اینجا تذکر این نکته مناسب است، که آنچه قبلاً از خلاف شیخ طوسی نقل کردیم که فرموده بود: «خمس به شش سهم تقسیم می‌شود»، این فتوا را طبق مرسله حماد بن عیسی داده است که با رأی اقلیت عامه موافق و با حدیث صحیح بَزَنْطی از امام رضا (ع) که تقسیم خمس را نفی می‌کند مخالف است، و حق این بود که ایشان طبق حدیث صحیح بَزَنْطی فتوا بدهد و طبق مرسله حماد فتوا ندهد زیرا این مرسله با فتوای عامه موافق و با فتوای امام

۱. تهذیب شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۲۳، حدیث ۱۰.

رضا(ع) که در حدیث بَزَنْطِی آمده مخالف است، علاوه بر این، سندش بی اعتبار است چون یکی از روایانش ساقط شده است و به همین سبب آن را مرسله می گویند و معلوم نیست آن راوی که نامش برده نشده قابل اعتماد بوده است یا نه؟ شیخ طوسی به جای اینکه طبق حدیث صحیح بَزَنْطِی که مخالف عامه است فتوا بدهد و بگوید: «خمس تقسیم نمی شود.» طبق مرسله حماد که موافق عامه است فتوا داده و گفته است: «خمس به شش سهم تقسیم می شود.» و بدین گونه هم روایت مرسله را که سندش بی اعتبار و حاوی فتوای عامه است بر روایت صحیح السند بَزَنْطِی که حاوی فتوای امام رضا است ترجیح داده و هم برخلاف دستور ائمه (ع) که باید روایت مخالف عامه را ترجیح داد عمل کرده و روایت موافق عامه را ترجیح داده است!

آنگاه بعد از شیخ طوسی این فتوا که خمس به شش سهم مساوی تقسیم می شود و سه سهم آن به امام تعلق می گیرد و سه سهمش به یتیمان و مسکینان و در راه ماندگان از خویشان پیامبر(ص) اختصاص دارد، پذیرفته شد چون شیخ طوسی به آن فتوا داده بود و به علت شخصیت کم نظیر او فقیه دیگری با فتوای ایشان مخالفت نکرد و این فتوا قرن به قرن در کتاب های فقه شیعه درج شد و از مسلمات به شمار آمد، به طوری که، در محافل دینی شیعه این مطلب که نصف خمس سهم امام است و نصفش سهم سادات، غیر قابل انکار محسوب می شود، در حالی که، منشأ اصلی این فتوا مرسله حماد بن عیسی است که هم سندش بی اعتبار است و هم با حدیث صحیح بَزَنْطِی که حاوی فتوای امام رضا(ع) و حجت معتبر فقهی است مخالف است، و باید جداً در این مسئله تجدید نظر شود.

مصرف خمس در غیر مصارف مذکور در آیه

آیا مصرف خمس به چهار صنفی که در آیه خمس بعد از ذکر خدا و رسول نامشان آمده است، محدود می شود، یا در راه نیازهای دیگر جامعه نیز

می توان آن را صرف کرد؟ می دانیم که همان چهار صنف مذکور در آیه خمس در آیه فیء نیز عیناً آمده اند، و در اینکه این چهار صنف از مصارف خمس و فیء هستند نباید شک کرد ولی بحث و اجتهاد در این مطلب که آیا نیازمندی های دیگری که در اجتماع هست مانند، هزینه های دفاع و تهیه امکانات برای حفظ امنیت و بهداشت و ارتقای سطح علمی جامعه و غیر اینها را می توان با مصرف خمس و فیء رفع کرد یا خیر؟ در روایتی که قبلاً از «خلاف» شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۲۹ نقل شد، آمده بود که رسول خدا (ص) از درآمد فیء و وسائل دفاعی می خرید. با توجه به اینکه همان چهار صنفی که در آیه خمس به عنوان مصرف ذکر شده اند عیناً در آیه فیء نیز آمده اند، ولی پیامبر (ص) مصرف فیء را به چهار صنف مذکور در آیه فیء منحصر نکرد بلکه عملاً نشان داد که می توان فیء را در راه نیازهای دیگر جامعه نیز صرف کرد، این عمل پیغمبر اکرم (ص) به ما می فهماند که هر جا نیازی در جامعه هست با در نظر گرفتن اولویت ها می توان از محل خمس و فیء آن نیاز را رفع کرد، اگرچه از آن چهار مصرف مذکور در آیه خمس و آیه فیء نباشد، و نیز به ما می فهماند که ملاک ذکر این چهار صنف در این دو آیه نیازمندی آنان بوده است و وقتی ملاک حکم را در آیه خمس و آیه فیء کشف کردیم می فهمیم هر جا این ملاک موجود است، یعنی نیاز هست، می توان از خمس و فیء برای پاسخ دادن به آن نیاز خرج کرد.

ضمناً آیه صَدَقَات نیز می تواند قرینه ای باشد برای این مطلب. در آیه صَدَقَات هشت مورد برای مصرف صَدَقَات ذکر شده است:

۱. فقرا؛
۲. مساکین؛
۳. کارگزاران صَدَقَات؛
۴. مُؤَلَفَةُ قُلُوبِهِمْ؛
۵. آزاد کردن برده ها؛
۶. ادا کردن بدهی بدهکاران؛
۷. در راه خدا؛
۸. در راه ماندگان.

«إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ» (توبه، ۶۰)، چنانکه می بینیم در این آیه ذکرى از یتیمان نیست، حالا آیا کسی احتمال می دهد که شرعاً جایز نباشد از صدقات و زکات زندگى یتیمان نیازمند را تأمین کنند؟ هرگز کسی چنین احتمالی نمی دهد، و از اینجا می فهمیم که ذکر هشت مورد برای مصرف صدقات از باب نمونه بوده و مصرف صدقات منحصر به این هشت مورد نیست، و طبعاً ذکر کلمه «إِنَّمَا» ابتدای آیه صدقات برای حصر نسبی بوده است نه حصر حقیقی چون همان طور که قبل از آیه صدقات آمده است بعضی از افراد طماع به پیامبر (ص) در مورد اعطای صدقات طعن می زدند که چرا به آنان بیشتر نمی دهد، با اینکه نیازمند نبودند، کلمه «إِنَّمَا» ابتدای آیه صدقات می فهماند که صدقات برای مصرف موارد نیاز از قبیل چند مورد است که در آیه ذکر شده اند نه برای بی نیازانی که طمع دارند بیشتر از صدقات بهره ببرند، بنابراین، مصرف صدقات را منحصر می کند به موارد نیاز در مقابل بی نیازان حریص و طماع، و معلوم است که یتیمان فقیر از موارد نیازند پس می توان از محل صدقات زندگى آنان را تأمین کرد با اینکه در آیه صدقات ذکرى از یتیمان نیست، همان طور که صدقات را بی هیچ دغدغه ای می توان به مصرف یتیمان نیازمند رسانید، با اینکه در آیه صدقات ذکرى از یتیمان نیست، خمس و فیه را نیز می توان با رعایت اولویت ها برای رفع هرگونه نیاز اجتماعى صرف کرد، زیرا ملاک اصلی وجود نیاز است که چهار موردش از باب نمونه در آیه خمس و آیه فیه آمده و هشت موردش در آیه صدقات ولى نیازها منحصر به این موارد نیست.

«ذِی الْقُرْبَى» به معنای امام!

یکی از مسائل بحث برانگیزی که فقهای شیعه مطرح کرده اند این است که گفته اند: «ذِی الْقُرْبَى» در آیه خمس به معنای امام است و حتی بر این مطلب

ادعای اجماع کرده‌اند، صاحب «جواهر» می‌نویسد: «ظاهر این است که این مسئله اجماعی است بلکه آن از معقد اجماعی است که سید مرتضی در «انتصار» و ابن زهره در «غنیه» ادعا کرده‌اند چنانکه علامه حلی در «تذکره» آن را به علمای شیعه نسبت داده و در «منتهی» از شیخ طوسی نقل می‌کند که او ادعای اجماع بر این مطلب کرده است، و دلیل بر این مطلب سه روایت مرسل است که یکی از آنها روایت مرسل حماد بن عیسی است.» (جواهر، ج ۱۶، ص ۸۶).

سه روایت مرسل که صاحب «جواهر» به عنوان دلیل مسئله از آنها نام برده است از این قرارند:

۱. روایت حماد بن عیسی است که در آن می‌گوید: «خمس به شش سهم تقسیم می‌شود، یک سهم برای خدا و یک سهم برای رسول و یک سهم برای «ذی القربی» و سه سهم به ترتیب برای یتیمان، مسکینان و درراه‌ماندگان؛ پس سهم خدا و سهم رسول متعلق به پیامبر (ص) است و بعد از پیامبر (ص) سهم خدا و سهم رسول برای ولی امر است، پس ولی امر سه سهم دارد که دو سهم آن را به وراثت [از پیامبر] دارد و یک سهم را خدا برایش قرار داده است [مقصود سهم «ذی القربی» است]، بنابراین، نصف خمس به‌طور کامل به ولی امر تعلق می‌گیرد.» (وسائل، ج ۴، ص ۳۵۸، حدیث ۸).

از اینکه در این روایت سهم «ذی القربی» برای ولی امر قرار داده شده، استنباط کرده‌اند که «ذی القربی» در آیه خمس به معنای ولی امر و امام است.

۲. روایت احمد بن محمد است که در آن می‌گوید: «خمس به شش سهم تقسیم می‌شود، یک سهم برای خدا، یک سهم برای رسول، یک سهم برای «ذی القربی» و سه سهم به ترتیب برای یتیمان، مسکینان و

در راه ماندگان، پس سهم خدا و سهم رسول مختص پیامبر (ص) است و آنچه برای پیامبر است [بعد از وی] به «ذی القربی» و حجت زمان خود تعلق می‌گیرد، پس [به ضمیمه سهم «ذی القربی»] نصف خمس متعلق به حجت زمان خویش است». (وسائل، ج ۴، ص ۳۵۹، حدیث ۹). از اینکه در این روایت می‌گوید: «آنچه برای پیامبر است به «ذی القربی» و حجت زمان خود تعلق می‌گیرد» استنباط کرده‌اند، که مقصود از «ذی القربی» در آیه خمس امام است.

۳. روایت عبدالله بن بُکَیر است که در آن می‌گوید: «خمس خدا و خمس رسول خدا [بعد از وی] برای امام است، و خمس «ذی القربی» برای خویشاوند پیامبر، امام است» (وسائل، ج ۴، ص ۳۵۶، حدیث ۲).

از اینکه در این روایت می‌گوید: «خمس «ذی القربی» برای خویشاوند پیامبر، امام است»، استنباط کرده‌اند که «ذی القربی» در آیه خمس به معنای امام است. در اینجا ذکر دو مطلب لازم به نظر می‌رسد.

مطلب اول: این سه روایت از دو جهت بی اعتبارند:

جهت اول اینکه، سندهای آنها معتبر نیست زیرا در هر یک از سندهای آنها یک راوی مجهول وجود دارد که نامش برده نشده است و به همین سبب به آنها مُرْسَل می‌گویند و معلوم نیست راویانی که نامشان برده نشده است راستگو بوده‌اند یا دروغگو، و اعتماد کردن به روایتی که راوی مجهول دارد نه موافق عقل است و نه شرع آن را مجاز می‌داند، در قرآن کریم آمده است: «از چیزی که به آن علم نداری پیروی نکن»، «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء، ۳۶) و ما علم نداریم که آنچه این سه راوی مجهول گفته‌اند حق است یا باطل، پس به حکم عقل و به حکم این آیه که موافق حکم عقل است نمی‌توانیم گفته این راویان مجهول را بپذیریم، در حدیث آمده است که ببینید علم خود را از چه کسی می‌گیرید و ما در اینجا نمی‌دانیم علم خود را از چه

کسی می‌گیریم چون این راویان مجهول را نمی‌شناسیم.

جهت دوم اینکه، متن هر یک از این روایات سه مشکل دارد:

مشکل اول اینکه، به مقتضای این سه روایت در حیات رسول سهم «ذی القربی» بی‌صاحب می‌ماند زیرا در حیات آن حضرت امام بالفعل وجود ندارد که سهم «ذی القربی» به او تعلق بگیرد، بنابراین، اگر بخواهند در حیات رسول خمس را تقسیم کنند سهم «ذی القربی» صاحب ندارد و معلوم نیست آن را به چه کسی باید داد.

مشکل دوم اینکه، مضمون این سه روایت با مضمون حدیث صحیح بَزَنطی که حاوی فتوای امام رضا (ع) است، تعارض دارد، زیرا در این سه روایت خمس به شش سهم تقسیم شده است در حالی که، حدیث بَزَنطی چنانکه قبلاً گذشت اساساً تقسیم خمس را نفی می‌کند و می‌گوید: «همه خمس باید یکجا در اختیار امام قرار گیرد.» (وسائل، ج ۴، ص ۳۶۲، حدیث ۱). و معلوم است که حدیث صحیح السَّند بر حدیثی که سندش بی‌اعتبار است تقدم دارد و طبعاً این سه روایت کنار می‌روند.

مشکل سوم اینکه مضمون این سه روایت با فتوای عامه موافق و با فتوای امام رضا (ع) در حدیث بَزَنطی مخالف است و ما دستور داریم هر جا دو روایت تعارض دارند روایتی را که مخالف عامه است بپذیریم، پس در اینجا باید روایت بَزَنطی را که حاوی فتوای امام رضا (ع) است بپذیریم و این سه روایت بی‌اعتبار موافق عامه را کنار بگذاریم. ضمناً توجه به این نکته لازم است که اگر «ذی القربی» به معنای امام باشد تخصیص اکثر می‌شود زیرا «ذی القربی» مطلق است و صدها و هزارها مصداق دارد و اراده یک فرد از آن مستهجن و دور از بلاغت قرآن است و جداً باید از آن پرهیز شود.

در اینجا این احتمال جداً وجود دارد که بعضی از راویان بی‌احتیاط این سه روایت تحت تأثیر فتوای عامه تقسیم خمس را به شش سهم پذیرفته و آن را به امام معصوم نسبت داده باشند و راویان بی‌احتیاط از این کارها زیاد می‌کرده‌اند.

مطلب دوم: مدرک اجماعی که صاحب «جواهر» ذکر کرده به گفته خود او همین سه روایت یاد شده است و چون این مدرک معلوم است دیگر خود اجماع مورد ادعا دلیل مستقلى نیست، و چون معلوم شد که این سه روایت بى اعتبارند اجماع ادعایى نیز خود به خود بى اعتبار خواهد بود.

علاوه بر این، در این مسئله اجماع محقق نیست چون در آن اختلاف وجود دارد، سید مرتضى عَلم الهدى به نقل «الجوامع الفقهیه»، ص ۱۱۳ در انتصار مى گوید: «بعضی از علمای امامیه گفته اند: سهم ذی القربى متعلق به امام نیست بلکه متعلق به همه خویشان پیامبر (ص) از بنی هاشم است [و طبعاً ذی القربى به معنای امام نخواهد بود]» و نیز محقق در «معتبر»، ص ۲۹۴ مى گوید: «بعضی از فقهای ما گفته اند: مقصود از ذی القربى در آیه خمس خویشان رسول از نسل بنی هاشم است نه امام» و صاحب «مدارک» در ص ۳۴۱ کتابش مى نویسد: «متبادر از «ذی القربى» در آیه خمس جنس «ذی القربى» است نه شخص امام چنانکه در آیه «وَ آتِ ذَالْقُرْبَى حَقَّهُ» و آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَ آتِاءِ ذِى الْقُرْبَى» و بسیاری از آیات دیگر مقصود از «ذی القربى» معنای جنس است و نمى توان آن را بى دلیل به معنای فرد گرفت چنانکه «ابن سبیل» در آیه خمس به معنای جنس است و نمى توان آن را به معنای فرد گرفت.» صاحب «مدارک» از «ذی القربى» در آیه خمس خویشان مخاطب فهمیده است نه خویشان پیامبر (ص) و علامه در «مختلف» گفته است: «فتاوى ابن جُئید این است که «ذی القربى» در آیه خمس به معنای همه خویشان پیامبر (ص) است نه به معنای امام.» و شیخ صدوق در من لایحضر و المقتنع به حدیث زکریا بن مالک [که در وسائل، ج ۴، ص ۳۵۵ آمده] استناد کرده است که در آن مى گوید: «خمس «ذی القربى» متعلق به خویشان رسول است [که طبعاً «ذی القربى» به معنای امام نخواهد بود] و معلوم مى شود صدوق «ذی القربى» را به معنای خویشان رسول مى داند نه به معنای امام.

حالا در مسئله‌ای که به نقل سید مرتضی و محقق حلی جمعی از علمای شیعه معتقدند که «ذی القربی» در آیه خمس به معنای خویشان رسول است نه به معنای امام و شیخ صدوق و ابن جنید نیز همین نظر را دارند چگونه می‌توان گفت، ظاهراً علمای شیعه اجماع دارند که «ذی القربی» در آیه خمس به معنای امام است آن‌طور که صاحب «جواهر» ادعا کرده است؟ خلاصه اینکه در این مسئله اجماع محقق نیست بلکه اختلاف محقق است، بنابراین، آنچه در اینجا صاحب «جواهر» در مورد وجود اجماع فرموده است قابل قبول نیست چنانکه آنچه در تقریرات درس آیت الله بروجردی «زبدة المقال» در ص ۶ آمده است که اصحاب ما در این مسئله اجماع دارند، قابل قبول نیست.

حالا در اینجا سؤالی پیش می‌آید که آیا کسانی که «ذی القربی» را در آیه خمس به معنای امام می‌دانند می‌گویند: «ذی القربی» در آیه فیء نیز به معنای امام است؟ اگر می‌گویند دلیلشان چیست؟ و اگر نمی‌گویند چرا میان «ذی القربی» در آیه خمس و «ذی القربی» در آیه فیء فرق می‌گذارند؟ می‌دانیم که آیه خمس و آیه فیء شبیه هم‌اند زیرا در هر دو آیه خدا و رسول و «ذی القربی» و «یتامی» و «مساکین» و «ابن سبیل» به عنوان کسانی که خمس و فیء به آنان تعلق دارد ذکر شده‌اند و اگر قرار است «ذی القربی» در آیه خمس به معنای امام باشد چرا در آیه فیء به معنای امام نباشد؟ و چرا میان «ذی القربی» در این دو آیه فرق گذاشته شود؟ جواب صحیح این سؤال این است که «ذی القربی» در هیچ‌جا به معنای امام نیست و اگر خدا می‌خواست در آیه خمس یا در آیه فیء برای امام سهمی قرار دهد به صراحت لفظ امام را به کار می‌برد چنانکه درباره ابراهیم فرموده است: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره، ۱۲۴) نه اینکه لفظ «ذی القربی» را به کار ببرد و فقها و مفسران را به دردرس و اختلاف دچار کند.

مشکل دیگری که در اینجا هست این است که قرار دادن سهم در آیه

خمس برای امام به عنوان «ذی القربی» در حیات رسول کار موجهی نیست بلکه لغو است زیرا در حیات رسول امام بالفعل وجود ندارد تا آن را دریافت کند، اینکه برای کسی یا عنوانی که وجود خارجی ندارد سهمی از خمس قرار دهند بی معناست.

صاحب «جواهر» که متوجه این اشکال شده است به تصور خود آن را اینگونه حل می‌کند که می‌فرماید: «در حیات رسول امام خود رسول است و امامی غیر از او نیست پس امام وجود خارجی دارد و سهم «ذی القربی» متعلق به اوست» بنابراین، رسول در حیات خود هم امام است و هم «ذی القربی» اگرچه ظاهر آیه خمس و نیز روایات برخلاف این معنی دلالت دارد زیرا در آیه و روایات، رسول به عنوان امام و ذی القربی معرفی نشده است، عبارت «جواهر» این است: «و سَهْمُ ذِي الْقُرْبَى لِلرَّسُولِ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ الْإِمَامُ حَالِ حَيَاتِهِ وَ لَا إِمَامَ غَيْرُهُ... وَإِنْ كَانَ ظَاهِرُ الْآيَةِ وَ غَيْرِهَا مِنَ النُّصُوصِ خِلَافَهُ...» (جواهر، ج ۱۶، ص ۸۴).

آیا کسی تاکنون گفته یا تصور کرده است که صاحب قرابت با رسول خود رسول است؟ سبحان الله! ببینید فقیهی که «ذی القربی» در آیه خمس را به معنای امام می‌داند چگونه در تنگنا قرار گرفته است و چگونه برای رهایی از تنگنا به تلاش و توجیه می‌پردازد و در عین حال اعتراف دارد که توجیه او برخلاف ظاهر آیه و روایات است!

تذکر

در حدیث بزنطی از امام رضا(ع) آمده بود که همه خمس یکجا در اختیار امام قرار می‌گیرد تا هرطور صلاح بداند آن را در رفع نیازها به مصرف برساند، راه معقول نیز همین است که خمس در اختیار حاکمیت قرار گیرد که قدرت اجرایی دارد و می‌تواند با رعایت اولویت‌ها آن را برای پاسخ دادن به نیازهای جامعه خرج کند. اکنون آن‌طور که در این سه روایت آمده بود پرداخت سه سهم از شش

سهم خمس به امام که همه خمس و نیز همه بیت‌المال در اختیار اوست چه معنی دارد؟! این چیزی شبیه به شوخی است و ساحت شرع از آن مبرا است. بدیهی است اینکه امام رضا(ع) در حدیث بَزَنْطِی می‌فرماید: «خمس در اختیار امام قرار می‌گیرد»، مقصود، امام مبسوط‌الید و زمامدار است و به تعبیر دیگر؛ مقصود دستگاه حاکمه است، امام رضا(ع) خود مبسوط‌الید و زمامدار نبود ولی آن حضرت حکم اسلام را تا قیامت بیان می‌کند چه خودش زمامدار باشد یا نباشد.

ضمناً باید دانست که خمس ملک شخصی امام و زمامدار نیست بلکه جزء بیت‌المال و امانتی است در دست او که باید طبق قانون به مصرف نیازهای جامعه برسد و مؤید این مطلب روایتی است که در آن ابوعلی بن راشد وکیل امام علی نقی(ع) به امام می‌گوید: «اموالی را نزد ما می‌آورند و می‌گویند: «اینها از پدر شما امام محمد تقی(ع) نزد ما بوده است»، ما درباره این اموال چه کنیم؟» فرمودند: «آنچه به سبب امامت به پدرم تعلق داشته است به من تعلق دارد، ولی اموال دیگر غیر آن هرچه باشد میراث پدرم محسوب می‌شود که باید موافق کتاب و سنت میان وارثان تقسیم شود.» (وسائل، ج ۴، ص ۳۷۴، حدیث ۶).

چنانکه روشن است امام در این روایت میان خمسی که به عنوان منصب امامت به امام می‌دهند و میان اموال شخصی امام فرق گذاشته و آنچه را که به عنوان خمس و مال امام به او داده می‌شود از عنوان ملک شخصی بیرون برده است، بنابراین، خمس متعلق به حاکمیت و جزء بیت‌المال است و باید در راه نیازهای جامعه با توجه به اولویت‌ها و رعایت مصالح به مصرف برسد.

البته امام علی نقی(ع) در آن زمان مبسوط‌الید و زمامدار نبود ولی آن حضرت حکم دائمی اسلام را بیان می‌کند چه خودش زمامدار باشد و چه نباشد. امام در شرایطی که محصور و محدود بود در حدی که برایش مقدور بود خمس را که جزء بیت‌المال محسوب می‌شود می‌گرفت و در راه نیازهای جامعه صرف می‌کرد و آن را ملک شخصی خود نمی‌دانست و اگر مبسوط‌الید و زمامدار هم بود، همین کار را می‌کرد.

آیه خمس خطاب به کیست؟

باید دانست همان‌طور که قبلاً گذشت خمس به عنوان مالیات بیست درصد باید در اختیار نظام حاکم قرار گیرد که متولی ادارهٔ جامعه است و قدرت اجرایی دارد و می‌تواند آن را برای رفع نیازمندی‌های اجتماع به مصرف برساند چنانکه زکات و درآمدهای اراضی خراجیه و جزیه و سایر درآمدهای عمومی به رهبری نظام داده می‌شود یعنی به بیت‌المال واریز می‌شود تا به مصرف نیازهای جامعه برسد.

حالا اگر آن‌طور که ما اختیار کردیم آیه خمس از غنائم جنگ انصراف داشته باشد، که دارد، در این صورت خطاب آیه متوجه همهٔ مکلفانی است که درآمدها بیش از مخارج سالشان است که باید پنج‌یک آنچه را زیاد می‌آورند، به متولیان بیت‌المال بدهند.

ولی اگر آن‌طور که دیگران می‌گویند، آیه خمس ناظر به غنائم جنگ باشد در این صورت در تعیین مخاطب این آیه مشکل پیش می‌آید که باید صاحبان این قول پاسخ آن را بدهند و تفصیل مطلب چنین است؛ اگر آیه خمس آن‌طور که گفته می‌شود ناظر به غنائم جنگ باشد در مخاطب «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ... تا آخر» سه احتمال وجود دارد:

۱. اینکه، مخاطب آیه کسانی باشند که از غنائم چیزی به آنان داده می‌شود، چه رزمندگان و چه غیر آنان.

۲. اینکه، مخاطب آیه رزمندگان باشند که در جنگ پیروز می‌شوند و غنیمت می‌گیرند.

۳. اینکه، مخاطب آیه فرماندهان جنگ باشند که غنائم تحت فرمانشان قرار می‌گیرد.

الف) اگر خطاب آیه به کسانی باشد که از غنائم جنگ چیزی به آنان داده می‌شود، در این صورت آیه می‌گوید: «شما باید خمس چیزی را که از

غنیمت می‌گیرید بدهید»، آنگاه اگر این دستور مطلق باشد که چه آن چیز از خرج سال شخص زیاد بیاید و چه کم پرداخت خمس آن واجب باشد، این در صورتی که از خرج سالش کم بیاید ظلم به اوست، زیرا چنین کسی فقیر است و گرفتن خمس و مالیات از شخص فقیر ظلم فاحشی است و اگر در صورتی که از خرج سالش زیاد بیاید دادن خمس آن واجب باشد این داخل در حکم درآمدهای دیگر است که اگر از خرج سال زیاد بیاید خمس دارد در غیر این صورت ندارد، و در این صورت آوردن آن در یک آیه به طور جداگانه تحت عنوان غنائم جنگ معنی ندارد بلکه کاری لغو می‌نماید. نتیجه اینکه، آیه خمس نمی‌تواند خطاب به کسانی باشد که از غنیمت‌های جنگ چیزی به آنان داده می‌شود.

ب) و اگر خطاب آیه به رزمندگان باشد در این صورت آیه می‌گوید: «شما رزمندگان باید خمس غنائمی را که از دشمن می‌گیرید بدهید.» و معلوم است که رزمندگان نه مجموعاً و نه فرد فردشان قدرت اجرایی ندارند تا بتوانند کارشناس استخدام کنند و غنائم را به قیمت درآورند و خمس آن را جدا کنند، و سپردن کاری به کسی که نمی‌تواند آن را انجام دهد و یا در انجام آن به عُسَر و حَرَج می‌افتد عَقْلایی نیست و خدا امر به کار غیر عَقْلایی نمی‌کند. علاوه بر این اساساً غنائم جنگ در اختیار رزمندگان نیست تا به آنان گفته شود، خمس آن را بدهید بلکه به طور طبیعی در اختیار فرمانده جنگ و در حقیقت در اختیار ولی جامعه و نظام حاکم است، بنابراین، معقول نیست به رزمندگان بگویند: «خمس غنائم را که اختیارش با شما نیست بدهید.» نتیجه اینکه خطاب در آیه خمس نمی‌تواند متوجه رزمندگان باشد.

ج) و اگر خطاب آیه به فرماندهان باشد که مدیریت جنگ را به عهده دارند، در این صورت، آیه می‌گوید: «شما فرماندهان جنگ خمس غنائم را بدهید» که طبعاً آن را به متولیان بیت‌المال می‌دهند. آنگاه بقیه غنائم را

باید چه کنند؟ طبیعی است که بقیه آن را نیز باید به متولیان بیت المال بدهند یعنی یک بار پنج یک غنائم را به تشکیلات نظام حاکم می دهند و یک بار بقیه آن را. اگر قرار است همه غنائم در اختیار نظام حاکم قرار گیرد چرا مقداری وقت و بودجه را بیهوده برای استخدام کارشناس و به قیمت درآوردن غنائم و تقسیم آن به پنج قسم تلف کنند، آنگاه پنج یک آن را یک دفعه و بقیه را دفعه دیگر به نظام حاکم بدهند؟ کار معقول این است که همه غنائم را یکجا در اختیار رهبری نظام قرار دهند، همان طور که آیه «قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ» بر آن دلالت دارد و می گوید: «اختیار غنائم جنگ کلاً با خدا و رسول و در حقیقت با ولی جامعه است» که در آن زمان رسول بود و در زمان های دیگر هر ولی جامعه ای است که ولایتش مشروع باشد. نتیجه بحث اینکه آیه خمس نمی تواند خطاب به فرماندهان جنگ باشد.

حالا که معلوم شد اگر آیه خمس ناظر به غنائم جنگ باشد خطاب آن نه می تواند به کسانی باشد که از غنائم چیزی می گیرند، نه به رزمندگان، و نه به فرماندهان جنگ، با چنین وضعی کسانی که می گویند: «آیه خمس ناظر به غنائم جنگ است» بالاخره خطاب آن را متوجه چه کس یا گروهی می دانند؟ آیا غیر از سه احتمال یاد شده احتمال دیگری وجود دارد؟ و آیا غیر از سه گروهی که ذکر شد مخاطبان دیگری را می توان تصور کرد که خطاب آیه خمس متوجه آنان باشد؟ البته خیر. فقها به طور سربسته گفته اند: «آیه خمس ناظر به غنائم جنگ است» ولی نگفته اند خطاب آن متوجه کیست، و اصلاً در این مسئله فکر نکرده اند تا درباره آن چیزی بنویسند، و چون آنان در انزوا به سر می برده اند و درگیر مسائل جنگ نبوده اند که بخواهند این مسئله را عملاً اجرا کنند تا ناچار باشند درباره آن بیندیشند، از این رو آن را به صورت ذهنی نوشته و گذشته اند، نه برای عمل بلکه فقط برای نوشتن، درحالی که، ضرورت داشت مخاطب آیه خمس را مشخص کنند ولی نکرده اند.

این مشکل و بن بست گریبانگیر کسانی است که می گویند: «آیه خمس به غنائم جنگ نظر دارد» و باید برای آن راه حلی بیابند و راه حلی وجود ندارد جز اینکه بگویند، چون حکم غنائم جنگ قبلاً در آیه انفال معلوم شده و دیگر محلی برای ذکر حکم غنائم باقی نمانده است طبعاً آیه خمس از غنائم جنگ انصراف دارد و چنانکه در روایات نیز آمده است ناظر به درآمدهایی است که مردم از کسب و کار خود به دست می آورند، که اگر بیش از مخارج سالشان باشد، باید خمس مازادش را بپردازند تا در راه نیازمندی های جامعه صرف شود.

دوگانگی در آیه خمس

بعضی از فقها گفته اند: «آیه خمس غنائم جنگ و درآمدهای کسب هر دو را شامل می شود» و از جمله شیخ طوسی در «خلاف»، ج ۲، ص ۳۲۸ و آیت الله بروجردی در تقریرات درس خمس، ص ۵ چنین فرموده اند، ولی باید دانست که اگر چنین باشد نوعی دوگانگی در آیه خمس لازم می آید، زیرا خمس درآمدهای کسب و کار در صورتی واجب است که از مخارج سالیانه شخص زیاده تر باشد، اما در غنیمت های جنگ چنین شرطی وجود ندارد، چون به گفته فقها بابه دست آمدن غنائم بی هیچ شرطی اخراج خمس آن واجب است، و به تعبیر دیگر؛ در این فرض آیه خمس می گوید: «چیزی که شما به دست می آورید اگر درآمد کسب و کار باشد، در صورتی دادن خمس آن واجب است که از خرج سال شخص زیاد بیاید ولی اگر غنیمت جنگ باشد چنین شرطی ندارد و مطلقاً اخراج خمس آن واجب است.» آیا این مفهوم دوگانه را می توان بر آیه خمس تحمیل کرد که در یک طیف از مصادیق آن اگر درآمد شخص از مخارج سالیانه زیاده تر باشد، خمس آن واجب باشد و در طیف دیگری از مصادیقش این شرط را نداشته باشد؟ و اگر بگویید: «مشروط شدن خمس درآمدهای کسب به زیاد آمدن آن از خرج سال مقتضای روایات

است» می‌گوییم: «همین مطلب دوگانگی مزبور را آشکارتر می‌کند که روایات وجوب خمس درآمدهای کسب را مشروط به چنین شرطی کرده است، درحالی‌که، در مورد غنائم جنگ چنین شرطی وجود ندارد». خلاصه اینکه تحمیل این مفهوم دوگانه بر آیه خمس نه تنها آسان نیست، بلکه صحیح هم نیست و از تفاهم عرف به دور است.

باز هم دوگانگی

اگر آیه خمس شامل درآمدهای کسب و غنائم جنگ هر دو بشود دوگانگی دیگری نیز در آیه مزبور لازم می‌آید و آن این است که جداکننده خمس درآمدهای کسب و دهنده آن خود صاحب درآمد است که حساب سالش را می‌کند و خمس آنچه را از خرج سالش زیاد آمده است جدا کرده و می‌پردازد، ولی خمس غنائم را - اگر بگوییم: «غنائم جنگ خمس دارد» - فرماندهان جنگ که خود صاحب غنائم نیستند پس از کارشناسی و قیمت‌گذاری و تقسیم غنائم به پنج قسم جدا می‌کنند و به مرکزی که تعیین شده است تحویل می‌دهند. طبق قول مزبور آیه خمس دو خطاب دارد؛ یک خطاب به صاحبان و مالکان درآمدهای کسب که می‌گوید: «آنچه از مخارج سال شما زیاد می‌آید خمس آن را بپردازید و بقیه آن مال خودتان است»، و خطاب دیگری به فرماندهان جنگ‌ها و به آنان می‌گوید: «آنچه از غنائم جنگ تحت سلطه شما درمی‌آید که صاحب آن نیستید و امانتی است نزد شما خمس آن را جدا کنید و به متولیان حکومت بپردازید و بقیه آن را نیز به همان مرکز بدهید!» آیا این دوگانگی را همراه با دوگانگی سابق می‌توان بر آیه خمس تحمیل کرد؟ ذوق سلیم نه این دوگانگی را در آیه خمس می‌پذیرد و نه دوگانگی سابق را. راه‌رهایی از این ورطه این است که بگوییم آیه خمس از غنائم جنگ انصراف دارد و فقط درآمدهای کسب و کار را شامل می‌شود که در روایات نیز آمده است.

مشکل فقهی در خمس معدن، غوص و گنج

در مورد خمس معدن و غوص و گنج پرسش مهمی وجود دارد که پاسخگویی به آن ضرورت دارد و آن این است که فقها به پیروی از روایات فرموده‌اند: «آنچه از معدن یا غواصی یا یافتن گنج به دست می‌آید، اگر به حد نصاب^۱ برسد دادن خمس آن واجب است». سؤال این است که اگر معدن کار و غواص و یابنده گنج آنچه به دست می‌آورند از خرج سالشان کمتر باشد، تکلیف چیست؟ ظاهر کلام فقها این است که در این صورت نیز دادن خمس بر آنان واجب است زیرا اگر وجود خمس مشروط بود به اینکه آنچه به دست می‌آورند از خرج سالشان زیادتر باشد، در این صورت مطرح کردن معدن و غواصی و گنج به طور جداگانه معنی نداشت، چون در این فرض کار معدن و غواصی و یافتن گنج در ردیف سایر رشته‌های درآمد قرار می‌گرفت که اگر درآمد شخص از همه راه‌ها از خرج سالش زیادتر باشد، خمس آن زیاده را باید پرداخت و اگر زیاد نیاید خمس ندارد، آنگاه دیگر نباید معدن و غواصی و گنج جداگانه مطرح شود و اینکه جداگانه مطرح شده و در مقابل درآمدهای کسب و کار قرار گرفته است، نشان می‌دهد که درآمد معدن و غواصی و گنج اگر به حد نصاب برسد دادن خمس آن واجب است، هرچند از مخارج سال شخص کمتر باشد، که چنین شخصی فقیر محسوب می‌شود و واجب کردن خمس بر معدن کار و غواص و یابنده گنج که آنچه به دست می‌آورند از خرج سالشان کمتر است، عادلانه نیست و چنین تکلیفی مخالف با آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل، ۹۰) است که می‌گوید: «خداوند امر به عدالت و احسان می‌کند». بخشودگی مالیاتی نسبت به قشرهای کم درآمد جامعه در دنیا پذیرفته شده است. اکنون چگونه ممکن است اسلام که منادی عدل و احسان است، قانونی وضع کند که مستقیماً ظلم به محرومان باشد؟ سؤال فوق از این

۱. به قول مشهور، در معدن و گنج بیست دینار و در غوص یک دینار است.

جهت مهم است که چنین قانونی علاوه بر اینکه مخالف عقل است، در تضاد کامل با قرآن قرار دارد، و اگر گفته شود: «خمس را از معدن کار و غواص و یابنده گنج که فقیرند می گیریم و در عوض کمبود درآمدشان را از بیت المال جبران می کنیم»، در جواب می گوئیم: «این کار نامعقولی است که از طرفی فقیر را فقیرتر نماییم و از طرفی فقر مضاعف او را از بیت المال جبران کنیم». در این فرض یک کار معقول وجود دارد و یک کار نامعقول، کار معقول این است که نیاز فقیر را از بیت المال جبران کنیم، و کار نامعقول این است که فقیر را فقیرتر سازیم. اساساً چرا باید قانون نامعقول و مخالف عدالت تشریع شود؟ خلاصه اینکه گرفتن خمس از معدن کار و غواص و یابنده گنج که دخلشان از خرجشان کمتر باشد، هم نامعقول است و هم برخلاف عدل و احسان، و اگر نتوان به این مسئله جواب درستی داد اصل قانون تعلق خمس به معدن و غوص و گنج که مورد قبول فقهاست زیر سؤال می رود و غیر عقلایی و ظالمانه جلوه می کند و چنین قانونی را نمی توان به خدا نسبت داد.

تفاوت میان غواص و ماهیگیر؟

تفاوتی میان غواصی که از دریا مروارید و مرجان بیرون می آورد و کسی که در دریا ماهی می گیرد وجود دارد که فقها می گویند: «ماهیگیر اگر درآمدش کمتر از خرجش باشد خمس به او تعلق نمی گیرد، چون مصداق فقیر است و باید کمبود درآمد او از بیت المال جبران شود ولی غواص اگر درآمدش از خرجش کمتر باشد باز هم اگر آنچه از دریا بیرون می آورد قیمتش به حد نصاب یعنی یک دینار برسد خمس به او تعلق می گیرد؟» چرا فقها میان این دو فرق گذاشته اند با اینکه هر دو مصداق فقیرند؟ این یک تبعیض ناروا و برخلاف عدل و انصاف است و هرگز قابل قبول نیست، و نمی توان گفت این یک تعبد است، زیرا تعبد در مسائل اقتصادی راه ندارد و قانون اقتصادی وقتی معقول و مقبول است که جواب مثبت بدهد نه منفی، و قانون وجوب خمس بر

معدن‌کار و غواص و یابنده گنج که دخلشان از خرجشان کمتر باشد، جواب منفی می‌دهد و فقیر را فقیرتر می‌کند و مستلزم ظلم و تبعیض است، و نباید تصور شود که ما نمی‌توانیم در مقابل یک حکم شرعی چون و چرا کنیم، زیرا حکم شرعی نمی‌تواند و نباید همراه با ظلم و تبعیض باشد و اگر چنین باشد حکم شرعی نیست.

خلاصه اینکه در اینجا یک سؤال جدی و یک مشکل فقهی وجود دارد، پاسخ این پرسش و راه‌حل این مشکل چیست؟

اگر بتوان حدیث «الْخُمْسُ بَعْدَ الْمَوْتِ» (وسائل، ج ۴، ص ۳۴۸) را که می‌گوید: «خمس بعد از بیرون کردن مخارج زندگی واجب می‌شود» بر همه موارد تعلق خمس و از جمله معدن و غوص و گنج حاکم کرد، مشکل حل می‌شود و معنای این سخن این است که بگوییم، هرگونه درآمدی از هر راهی به‌دست آید در صورتی خمس به آن تعلق می‌گیرد که از خرج سال شخص بیشتر باشد؛ چه این درآمد از معدن و غواصی و گنج به‌دست آید و چه از راه‌های دیگر.

اگر این راه‌حل پذیرفته شود، باید گفت اینکه در روایت آمده است: «در پنج چیز خمس واجب است؛ غنائم و غوص و گنج و معدن و ملاحه» (وسائل، ج ۴، ص ۳۴۰، حدیث ۹) به این معناست که آنچه در این حدیث آمده است از رشته‌های درآمد محسوب می‌شود و منحصر به این پنج چیز هم نیست و این پنج چیز از باب ذکر مصداق آمده است و صدها شغل دیگر نیز وجود دارد، مانند تجارت، طبابت، مهندسی، خلبانی، ملوانی و غیر اینها و در صورتی به درآمد این شغل‌ها خمس تعلق می‌گیرد که از خرج سال شخص بیشتر باشد. ولی این راه‌حل یک مشکل دارد و آن این است که اگر مطلب چنین باشد، دیگر تعیین حد نصاب برای معدن و غوص و گنج معنی ندارد. آنچه فقها گفته‌اند این است که معدن و غوص و گنج در صورتی که محصولشان به حد نصاب برسد خمس به آن تعلق می‌گیرد و تعیین حد نصاب برای این

سه چیز به این معناست که اگر درآمد خالص اینها به این حد برسد خمس به آن تعلق می‌گیرد هرچند این درآمد از خرج سال شخص کمتر باشد و این چنانکه گفته شد قانونی ظالمانه و مخالف قرآن است و فقیر را فقیرتر می‌کند و از این رو مردود است.

آری اگر بگوییم مقصود از تعیین حد نصاب این است که اگر درآمد معدن و غوص و گنج به این حد برسد پرداخت خمس آن بدون در نظر گرفتن خرج سال مستحب است، در این صورت نیز مشکل حل می‌شود، زیرا با این فرض پرداخت خمس الزامی نیست تا گفته شود، گرفتن مالیات از شخص فقیر عادلانه نیست. ولی بن‌بستی که در اینجا هست این است که فقها همه گفته‌اند: «اگر درآمد این سه چیز به حد نصاب برسد دادن خمس آن واجب است».

بالاخره، در این مسئله دو راه وجود دارد؛ راه اول این است که بگوییم آنچه در روایات آمده و فقها نیز به طور مطلق گفته‌اند که اگر درآمد این سه چیز به حد نصاب برسد، بدون در نظر گرفتن خرج سال، پرداخت خمس آن واجب است، قابل قبول نیست، چون این قانون درباره کسانی که درآمدشان از این سه راه از خرج سالشان کمتر باشد، ظالمانه و مخالف قرآن است و ما دستور داریم روایت مخالف قرآن را نپذیریم؛ و راه دوم این است که بگوییم اگر درآمد این سه چیز به حد نصاب برسد، بدون در نظر گرفتن خرج سال، پرداخت خمس آن مستحب است. البته فقها نه راه اول را قبول دارند و نه راه دوم را. حالا آیا ما باید چشم بسته از فقها تقلید کنیم و فتوایی را که مخالف عقل و قرآن است بپذیریم یا باید مستقلاً فکر کنیم و هر چه را صحیح یافتیم بپذیریم؟ عقل و قرآن به ما می‌گویند، راه دوم را انتخاب کنیم.

خمس را ملک شخصی امام دانسته‌اند

فقهای شیعه نوعاً به خمس به عنوان ملک شخصی امام نگاه کرده و احکام

ملک شخصی را بر آن مترتب کرده‌اند و از این جهت بعضی گفته‌اند: «در زمان غیبت تکلیف خمس برداشته شده و امام حقش را بر شیعیانش حلال کرده است»، و بعضی گفته‌اند: «باید آن را دفن کرد تا هنگام ظهور امام به دست او برسد»، و بعضی گفته‌اند: «باید آن را نگهداری کرد تا دست به دست سرانجام به دست صاحبش برسد» و شیخ مفید در «مقنعه» به نقل «حدائق»، ج ۱۲، ص ۴۳۸، قول اخیر را ترجیح داده و فرموده است: «این قول در نظر من از اقوال دیگر واضح‌تر است، زیرا خمس حقی است که برای صاحبش واجب و مقرر شده است و پیش از غیبت خود درباره آن دستوری نداده است که واجب باشد به آن عمل کنند. پس حفظ حق او واجب است تا وقتی که برگردد و دادن حقش به وی ممکن شود، و اصحاب ما بدان سبب در این باب اختلاف کرده‌اند که دلیل لفظی صریحی وجود ندارد تا به آن رجوع و عمل شود و از طرفی دلیل عقل اقتضا دارد که تصرف در ملک غیر، بدون اذن مالکش جایز نیست و ودیعه‌ها باید برای اهلش حفظ شود و حقوق باید به صاحبانش برگردد».

شیخ طوسی در «نهایه» می‌نویسد: «میان اصحاب ما درباره اخماس در زمان غیبت اختلاف است و نص معینی در این باره وجود ندارد، از این جهت از روی اجتهاد نظرهایی داده‌اند:

۱. بعضی گفته‌اند: «در زمان غیبت اخماس برای شیعیان حلال شده و لازم نیست آن را پردازند»؛ ۲. بعضی گفته‌اند: «انسان باید آن را حفظ کند و هنگام وفاتش آن را به شخص مورد وثوقی بسپارد و وصیت کند که آن را هنگام ظهور صاحب الامر به وی بدهد یا وصیت کند به کسی و او هم به دیگری و این کار ادامه یابد تا عاقبت به صاحبش برسد»؛ ۳. بعضی گفته‌اند: «واجب است خمس را دفن کنند زیرا زمین در وقت قیام قائم گنج‌هایش را بیرون می‌اندازد»؛ ۴. بعضی گفته‌اند: «باید خمس به شش سهم تقسیم شود و سه سهم آن که از امام است دفن شود یا نزد کسی امانت گذاشته شود و سه سهم

دیگر که از یتیمان و مسکینان و ابن سیلان از آل رسول است به اهلش داده شود».

و سزاوار است به همین قول عمل شود زیرا صاحبان این سه سهم خود حضور دارند اگرچه متولی تقسیم آن میان آنان ظاهر نیست، و اگر کسی به این قول عمل نکند و آن را دفن یا به کسی درباره آن وصیت کند، گناه نکرده است، اما عمل به قول اول که خمس را برای خود مباح بداند و آن را نپردازد خلاف احتیاط است». (نهایه، صص ۲۰۰-۲۰۱)

علامه حلی به نقل «حدائق»، ج ۱۲، ص ۴۴۱، در «مختلف» می‌گوید: «اقرّب این است که نصف خمس که سهم بنی‌هاشم است به آنان داده شود و نصف دیگرش که سهم امام است به ودیعت سپرده شود تا دست به دست عاقبت به امام برسد»، سپس علامه فرموده است: «اقرّب این است که جایز است سهم امام در زمان غیبت به بنی‌هاشم داده شود، به چند دلیل که یکی از آنها این است که امام مستغنی است و بنی‌هاشم نیاز دارند».

سخنان این سه فقیه بزرگ دلالت دارد که آنان خمس را ملک شخصی امام غائب می‌دانند و دفن آن یا به ودیعت گذاشتنش را به این جهت مطرح کرده‌اند که در نظر آنان بدین وسیله خمس به مالکش می‌رسد، و از میان فقها فقط ابن حمزه را سراغ داریم که در «وسیله» خود - به نقل «الجوامع الفقهیه»، ص ۶۸۲ - دفن خمس یا به ودیعت گذاشتن آن را نمی‌پذیرد و می‌گوید: «رأی صحیح در نظر من این است که سهم امام میان دوستان نیازمند امام که به حقش معرفت دارند و اهل صلاح و سدادند تقسیم شود». [ظاهراً ابن حمزه می‌گوید: «نصف دیگر خمس را که از بنی‌هاشم است باید به خود آنان داد»] ابن حمزه بدین‌گونه می‌فهماند که در نظر او دفن یا به ودیعت گذاشتن سهم امام که از این راه به دست صاحبش برسد کار صحیحی نیست، ولی او این مطلب را که سهم امام ملک شخصی امام است نفی نمی‌کند.

اکنون جای این سؤال هست که ما با چه مجوزی می‌توانیم در ملک

شخصی امام بی‌اذن او تصرف کنیم و آن را به دوستانش بدهیم؟ مگر اینکه کسی به شاهد حال تمسک کند و بگوید: «شخص کریمی چون امام حالش گواهی می‌دهد که راضی است مالی که به قول علامه حلی به آن نیاز ندارد به دوستان نیازمندش داده شود.» در هر حال نظر غالب در میان فقها این است که خمس و خصوصاً سهم امامش ملک شخصی صاحب خمس است.

ولی در مقابل این نظر، نظر دیگری هست که خمس مانند زکات و انفال و سایر درآمدهایی که به بیت‌المال واریز می‌شود مالک شخصی ندارد، بلکه متعلق به کل جامعه اسلامی به عنوان یک واحد حقوقی است، جامعه‌ای که دارای نظام حکومتی مشروع است، در مقابل فرد دارای حقوقی است که هنگام تعارض حق جامعه با حق فرد، حق جامعه مقدم است، جلوگیری از احتکار کالاهای مورد نیاز جامعه و مجازات اعدام برای راهزنان مسلحی که امنیت را از جامعه سلب می‌کنند از موارد تقدم حق جامعه بر حق افراد است. از این منظر جامعه خود دارای شخصیت حقوقی خواهد بود و نفس جامعه به عنوان یک واحد اجتماعی مستمر دارای حقوقی است که رعایت آنها لازم است، در حدیث صحیحی آمده است که از امام صادق (ع) درباره اراضی عراق که در زمان خلیفه دوم فتح شد، سؤال کردند که این اراضی متعلق به کیست؟ فرمود: «متعلق به مسلمانانی است که امروز هستند و مسلمانانی که بعداً وارد اسلام می‌شوند و آنان که هنوز خلق نشده‌اند.» (وسائل، ج ۱۲، ص ۲۷۴، حدیث ۲).

در این حدیث مجموعه امت اسلامی چه آنان که وجود دارند و چه آنان که بعداً به وجود می‌آیند به عنوان یک واحد اجتماعی مستمر دارای شخصیت حقوقی شناخته شده است که اراضی عراق متعلق به کل این امت مستمر است، نه افراد موجود بالفعل که اگر آنان بمیرند این اراضی به ورثه‌شان منتقل شود. این جامعه منسجم و مستمر، حقوقی دارد که با رعایت آن حقوق پایدار می‌ماند و از جمله حق داشتن حکومت است، و اینکه حضرت علی (ع) در

خطبه ۴۰ نهج البلاغه می فرماید: «زامدار برای مردم ضروری است، نیک یا بد بر یا فاجر اشاره به همین حق قطعی دارد، و طبیعی است که حکومت نیاز به بیت المال دارد که باید از ناحیه مردم تأمین شود، و نیز طبیعی است که بیت المال متعلق به هیچ کس نیست نه امام و نه غیر امام بلکه متعلق به کل جامعه است»، و اینکه امام علی (ع) در خطبه ۲۳۲ نهج البلاغه به عبدالله بن زمعه که از بیت المال چیزی طلب می کرد فرمود: «این مال نه از من است و نه از تو بلکه از جامعه اسلامی است.» اشاره به همین مطلب دارد که بیت المال ملک شخصی هیچ کس نیست، نه امام و نه غیر امام، و نیز طبیعی است که وجوه و اریز شده به بیت المال را نظام حاکم دریافت می کند نه شخص امام، و نیز طبیعی است که مال جامعه باید در راه نیازهای جامعه صرف شود، و اینکه امام علی (ع) در سخن سابق فرمود: «این مال متعلق به جامعه اسلامی است»، اشاره به همین مطلب دارد که بیت المال باید برای جامعه خرج شود، در این سخن امام دو مطلب هست؛ یکی اینکه، بیت المال ملک شخصی هیچ کس نیست، نه امام و نه غیر امام، و دیگر اینکه حتماً باید برای رفع نیازهای جامعه صرف شود، بنابراین، دفن یا ذخیره سازی آن در حالی که جامعه نیازمند آن است و دفاع از کشور ضرورت دارد و امنیت شهرها باید تأمین و سایر نیازهای جامعه پاسخ داده شود، دفن بیت المال یا ذخیره کردن آن تضييع حق مردم و فلج کردن جامعه و گناهی بزرگ است. فقهای که گفته اند: «در زمان غیبت خمس باید دفن یا ذخیره شود» چون آن را ملک شخصی امام غایب تلقی کرده اند، چنین گفته اند، و اگر توجه می کردند امام وقتی که ظاهر هم باشد بیت المال ملک شخصی او نیست، چنانکه امام علی (ع) که امام ظاهر بود در سخن سابق خود به عبدالله بن زمعه فرمود: «این بیت المال نه از من است و نه از تو»، اگر به این نکته توجه می کردند می دانستند که امام غایب از این جهت مانند امام ظاهر است که بیت المال ملک شخصی او نیست، در حدیثی که قبلاً از «وسائل»، ج ۴، ص ۳۷۴، نقل

شد امام علی نقی (ع) میان اموالی که مردم به عنوان منصب امامت به امام محمد تقی (ع) داده بودند و اموالی که ملک شخصی وی بوده است، فرق گذاشته بود که آنچه ملک شخصی بوده است میان ورثه تقسیم می شود ولی آنچه به عنوان منصب امامت داده شده است باید در اختیار امام بعدی قرار گیرد و باید حتماً در راه نیازهای جامعه صرف شود، چون متعلق به جامعه است و نه ملک شخصی امام قبلی بوده و نه ملک شخصی امام بعدی است. اینکه فقهای نامبرده خمس را ملک شخصی امام تلقی کرده اند سبب شده است که آلوسی در روح المعانی در تفسیر آیه خمس از روی طنز بگوید: «ظاهر این است سه سهمی که به عقیده امامیه متعلق به امام است امروز باید در سرداب مخفی شود چون امام جانشین پیامبر (ص) در نظر آنان غایب شده است، پس باید سهمش را برای او مخفی کنند تا از غیبتش برگردد». پاسخ آلوسی این است که خمس جزء بیت المال و متعلق به همه جامعه است و باید در راه نیازهای عمومی صرف شود و ملک شخصی امام نیست تا لازم باشد برای او ذخیره شود.

ضمناً باید دانست که کلمه امام در روایات الزاماً به معنای امام معصوم نیست بلکه به معنای والی و زمامدار است چه معصوم و چه غیر معصوم مثلاً آنجا که در روایت مذکور در «وسائل»، ج ۴، ص ۳۶۴، حدیث ۱، گفته اند: «انفال بعد از رسول در اختیار امام است» به این معناست که انفال بعد از رسول در اختیار زمامدار و حاکم است. در اینگونه روایات امام به عنوان نماد دولت و نظام حاکم منظور شده است که در عصر غیبت هم وجودش ضرورت دارد و هر زمامداری که زمامداری او مشروع باشد او امام مفترض الطاعة خواهد بود که اداره جامعه و دستور صلح و جنگ و صرف بیت المال و همه کارهای حکومتی باید به امر و تحت اشراف او انجام شود، و ضرورت دارد که در کتاب های کلامی فصلی را هم به بحث درباره امامت امام غیر معصوم اختصاص دهند زیرا اگرچه در عصر غیبت امام معصوم

مبسوط‌الید وجود ندارد ولی وجود حکومت و در رأس آن امام و زمامدار ضرورت دارد و بیشتر عمر اسلام را زمان غیبت دربرمی‌گیرد و صحیح نیست در این مدت طولانی که بیشتر عمر اسلام را شامل می‌شود دربارهٔ مسائل حکومت و شرایط امام و زمامدار که طبعاً غیرمعصوم خواهد بود بحث نشود و مسائل آن و وظایف مردم دربارهٔ آن روشن نگردد. و نیز در آن قسمت از مسائل فقهی که به نوعی به حکومت مربوط است، نباید طوری بحث شود که گمان برود این مسائل فقط مربوط به زمانی است که امام معصوم مبسوط‌الید حضور دارد، مانند آنچه شیخ طوسی فرموده است که اگر امام قبل از درگیری با دشمن بگوید: «هرکس چیزی از غنیمت بعد از اخراج خمس بردارد مال او خواهد بود»، این کار جایز است زیرا امام معصوم است و عمل او حجت خواهد بود. (مبسوط، ج ۲، صص ۶۸-۶۹).

جملهٔ معترضه

فقه‌های شیعه در آن قسمت از مسائل فقه که به نوعی به حکومت و ادارهٔ جامعه مربوط می‌شود، فقط نظر به زمانی داشته‌اند که امام معصوم در رأس جامعه باشد به طوری که اگر امام غیرمعصوم، هرچند عادل باشد زمام جامعه را به دست بگیرد آن مسائل قابل طرح نیست و به درد ادارهٔ جامعه نمی‌خورد و ما چند نمونه از این مسائل را می‌آوریم.

نمونهٔ اول: شیخ طوسی در «خلاف» مانند «مبسوط» فرموده: «جایز است امام پیش از شروع جنگ بگوید: «هرکس از غنیمت بعد از اخراج خمس چیزی بردارد مال اوست»، و قول دیگر این است که این کار جایز نیست. دلیل ما بر جواز این کار این است که امام معصوم است و کار غیرجایز نمی‌کند و افعال او مانند افعال پیغمبر (ص) حجت است.» (خلاف، ج ۲، ص ۳۳۱، مسئله ۱۴).

در اینجا کاری را که شک داریم جایز است یا خیر؟ شیخ می‌گوید جایز است، چون علی‌الفرض امام معصوم آن را انجام داده است. این مسئله به این

صورت که شیخ مطرح کرده است، فقط برای زمانی خوب است که امام معصوم در رأس کار باشد، ولی در عصر غیبت که امام معصوم مبسوط‌الید وجود ندارد و ما شک داریم این کار جایز است یا خیر؛ نمی‌توان به آن استناد کرد. ضمناً اگر فرمانده جنگ چنین چیزی بگوید این دلیل بی‌تدبیری اوست، زیرا در این صورت جنگجویان هجوم می‌آورند که هریک از غنائم چیزی بردارد و این مستلزم هرج و مرج و آشفتگی و نزاع میان جنگجویان خواهد بود، و طبعاً امام معصوم که از دیگران عاقل‌تر است چنین چیزی نخواهد گفت.

نمونه دوم: شیخ طوسی در «خلاف» فرموده است: «اگر چند عالم هستند که در علم قضا به یک اندازه مهارت دارند و امام یکی از آنان را برای قضاوت تعیین کرد او حق ندارد از قبول آن خودداری کند، و شافعی در این مسئله دو قول دارد؛ یکی مثل آنچه ما گفتیم و دیگر اینکه او می‌تواند از قبول قضاوت خودداری کند چون قضاوت واجب کفایی است. دلیل ما بر آنچه گفتیم این است که امام در نظر ما معصوم است و اگر به چیزی امر کند مخالفت با آن جایز نیست چون این معصیت است و موجب عقاب خواهد بود.» (خلاف، ج ۳، ص ۳۱۰، مسئله ۲).

آنچه شیخ فرموده است در زمان غیبت به کار نمی‌آید زیرا در زمان غیبت امام غیر معصوم زمامدار است و او حق ندارد از عالمی که نمی‌خواهد قضاوت را بپذیرد، سلب آزادی و اختیار کند، زیرا قضاوت واجب کفایی است و آنجا که به قدر کفایت اشخاص دارای صلاحیت وجود دارند، جایز نیست که عالمی را به قبول قضاوت مجبور کنند، و امام معصوم نیز چون این حکم فقهی را می‌داند هرگز در چنین حالتی عالمی را به قبول قضاوت اجبار و اقدام به سلب آزادی و اختیار افراد نمی‌کند و اگر چنین کار غیرجایز بکند دیگر معصوم نخواهد بود.

ضمناً اینگونه سخن گفتن یک نوع ترویج دیکتاتوری زیر لوای عصمت امام است، که فقهی جایز بداند امام آزادی و اختیار عالمی را سلب کند و او را به قبول قضاوت که بر او واجب عینی نیست مجبور سازد، فقیه باید

مواظب لوازم گفتار خود باشد که آنچه می‌گوید مستلزم نتایج منفی نباشد. نمونه سوم: شیخ طوسی در «خلاف» می‌فرماید: «اگر والی ظالم که به زور بر مردم حاکم شده است زکات را بگیرد، دهنده زکات بری‌الذمه نمی‌شود و شافعی گفته است: «بری‌الذمه می‌شود زیرا امامت حاکم ظالم با فسق او زائل نمی‌شود» و اکثر فقهای محقق و اکثر اصحاب شافعی گفته‌اند: «امامت او به سبب فسقش زائل می‌شود». ولی در نظر ما فاسق شدن امام ممکن نیست چون او معصوم است...» (خلاف، ج ۱، صص ۲۸۱-۲۸۲).

اینجا بحث در این است که آیا امامت و زمامداری والی ظالم، قانونی است و دهنده زکات با دادن زکات به او تکلیفش ادا می‌شود یا چون او فاسق است امامتش غیرقانونی است و با دادن زکات به او، دهنده تکلیفش ادا نمی‌شود؟ و در عصر غیبت باید این مسئله روشن شود و مردم تکلیف خود را بدانند. و اینکه شیخ فرموده است: «فاسق شدن امام ممکن نیست چون او معصوم است» به درد زمان غیبت یعنی زمان خود شیخ طوسی نمی‌خورد و مشکل را حل نمی‌کند و باید اجتهاد کرد و یک طرف قضیه را انتخاب نمود. نمونه چهارم: شیخ طوسی در کتاب «خلاف» فرموده است: «امام معصومی که ما امامتش را قبول داریم، حق دارد چراگاه‌ها و مراتع را برای خودش یا برای عموم مسلمانان غرق کند و دیگران را از آن منع نماید، و شافعی گفته است: «اگر این کار برای خودش باشد جایز نیست و اگر برای همه مسلمانان باشد در آن دو قول است؛ جواز و عدم جواز»، و ابوحنیفه جواز گفته است. دلیل ما بر مدعایمان این است که امام معصوم است، و هر کاری بکند صحیح و حجت است، و نیز ما گفته‌ایم که زمین‌های موات ملک امام است، پس حق دارد دیگران را از آن منع کند، زیرا هرکس ملکی دارد بدون خلاف حق دارد دیگران را از تصرف در آن منع کند.» (خلاف، ج ۲، ص ۲۲۳، مسئله ۶).

اینجا بحث در این است که آیا زمامدار مسلمانان حق دارد مراتع را برای خودش یا برای مسلمانان حراست و دیگران را از آن منع کند یا خیر؟ و پاسخ دادن به آن در عصر غیبت مورد نیاز است، و اینکه شیخ می‌فرماید: «امام معصوم حق دارد چنین کند چون معصوم است و خلاف نمی‌کند» به درد

زمان غیبت نمی خورد و آنچه لازم است اجتهاد کردن و فتوا دادن به یکی از دو طرف مسئله در عصر غیبت است که شیخ این کار را نکرده است. به نظر می رسد در این مسئله باید چنین گفت که چون مراتع از انفال است که متعلق به کل جامعه اسلامی است، و امام که ولی جامعه است باید در مورد آن به نفع جامعه عمل کند، از این رو حق ندارد به نفع شخصی خود دیگران را از آن منع کند و اگر بکند خلاف شرع کرده و دیگر معصوم نخواهد بود، و اینکه شیخ فرموده است: «زمین های موات ملک امام است و او حق دارد درباره ملک خود هرگونه خواست عمل کند» این مبتنی بر نظری است که انفال را ملک شخصی امام می داند که نظری نامقبول و مردود است و این مطلب را قبلاً به طور کامل توضیح داده ایم.

نمونه پنجم: شیخ طوسی فرموده است: «امام به عقیده ما امر به قتل کسی نمی کند که قتلش واجب نیست چون او معصوم است، ولی ممکن است امیر چنین کند، پس اگر امر به کشتن کسی امر کرد که قتلش واجب نیست و مأمور این را می دانست و با این وصف او را کشت بدون خلاف قاتل مستحق قصاص است... ولی اگر معتقد بود که امیر به قتل کسی که قتلش واجب نیست امر نمی کند و او را کشت شافعی گفته است: «او مستحق قصاص نیست بلکه دستور دهنده مستحق قصاص است.» (خلاف، ج ۳، ص ۹۷، مسئله ۲۸).

شیخ در اینجا نیز مسئله را با فرض اینکه امام معصوم زمامدار باشد مطرح کرده است که این به درد زمان غیبت نمی خورد، و در زمانی که امام معصوم مبسوط الید وجود ندارد نیاز هست که فقیه اجتهاد کند و حکم مسئله را روشن سازد که در چنین موردی قاتل مستحق قصاص است یا آمر؟ نمونه ششم: علامه حلی در «تذکره» در بحث جهاد با بغا می فرماید: «عادت فقها جاری شده است که شرایط امام را در اینجا ذکر می کنند تا معلوم شود امامی که انسان با خروج بر ضد او باغی می شود چه کسی است، آنگاه نه شرط ذکر می کند و می فرماید: «این نه شرط مورد اتفاق عامه و خاصه است»، سپس شروط اختلافی را ذکر می کند و شرط یازدهم را بدین گونه

می آورد که باید امام از قُرَیش باشد چون رسول خدا فرموده است: «الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَیشٍ» و فقهای شافعی مذهب گفته اند: «اگر در قُرَیشیان کسی که واجد شرایط امامت باشد یافت نشود باید فردی از بنی کِنانه را به امامت نصب کنند و اگر آن هم یافت نشود مردی از نسل اسماعیل نصب کنند و این نزد ما باطل است چون امامت به عقیده ما منحصر است در دوازده امام.» (تذکره، ج ۱، ص ۴۵۲).

می بینیم که علامه حلی امامی را که طغیان بر ضد او بغی محسوب می شود منحصر کرده است به دوازده امام معصوم، حالا جای این سؤال هست که آیا در عصر غیبت که امام معصوم مبسوط الید از دوازده امام وجود ندارد اگر مردم امام عادل را برای اداره جامعه انتخاب کردند و عناصر فتنه انگیز بر ضد او سر به طغیان برداشتند چون امام انتخاب شده از دوازده امام نیست طغیان بر ضد او بغی محسوب نمی شود و دفع شر طغیانگران واجب نیست؟ آیا علامه به این مطلب ملتزم می شود که در چنین حالتی جهاد بر ضد عناصر طغیانگر و فتنه آفرین واجب نیست و باید آنان را به حال خود گذاشت تا به طغیان خود ادامه دهند و حرث و نسل را نابود کنند؟ هرگز نمی توان به چنین چیزی ملتزم شد.

مواردی که از سخنان شیخ طوسی و علامه حلی ذکر شد به خوبی نشان می دهد که فقهای شیعه آن قسمت از مسائل فقهی را که به نوعی به حکومت و اداره جامعه مربوط می شود با فرض اینکه امام معصوم مبسوط الید وجود داشته باشد، مطرح کرده اند و با اینکه خودشان در عصر غیبت زندگی می کرده اند این مسائل را برای عصر غیبت طرح نکرده اند تا مردم چنین عصری در مسائل حکومتی و وظیفه خود را بدانند که آیا لازم است امام عادل و لایقی را برگزینند و با رهبری او جامعه را به پیش ببرند یا چون امام معصوم مبسوط الید از دوازده امام وجود ندارد جامعه باید به حال خود رها شود تا با هرج و مرج و فتنه و فساد تا ابد دست به گریبان باشد؟

فقهای شیعه چون مسائل سیاسی و اجتماعی و نظامی و اقتصادی فقه و خلاصه مسائلی را که به حیات جمعی مردم مربوط می شود با فرض وجود

امام معصوم مطرح کرده‌اند، به گذشته نظر داشته‌اند نه به حال و آینده و به فکر این نبوده‌اند که فقه را برای اداره جامعه در عصر غیبت که بیشتر عمر اسلام را دربرمی گیرد بنویسند به طوری که بتواند با تحول اجتماع، تحول یابد و پاسخگوی پرسش‌های جدید باشد.

یکی از علل ایستایی فقه شیعه که نتوانسته است همراه حرکت تکاملی جوامع انسانی حرکت کند و پاسخ پرسش‌های تازه به تازه جامعه را بدهد همین است که شالوده اصلی آن برای زمان گذشته که امام معصوم وجود داشته است، ریخته شده نه برای همه زمان‌ها، و معلوم است که چنین فقهی در محدوده زمان حضور امام معصوم متوقف می‌ماند و نمی‌تواند به همه زمان‌ها نگاه کند و درباره اداره همه جوامع انسانی در همه اعصار بیندیشد. این فقها چون در انزوا به سر می‌برده‌اند و در اداره جامعه سهیم نبوده‌اند احساس نیاز نمی‌کرده‌اند که فقه را طوری بنویسند که بتواند ابزاری برای اداره جوامع انسانی در همه زمان‌ها باشد.

اگر فقهای امروز احساس چنین نیازی بکنند و حرکتی را برای بازسازی فقه آغاز کرده و همه نیروهای فکری و علمی خود را روی هم بریزند و از تخصص‌های دانشمندان بیرون حوزه‌ها نیز کمک بگیرند تا فقهی بنویسند که بتوان با آن جوامع انسانی را در همه زمان‌ها اداره کرد، امید است به نتیجه مطلوبی دست یابند و فقه را از این بی‌حرکی که دارد خلاص کنند تا بتواند همراه حرکت تکاملی جوامع بشری حرکت کند و به نیازهای جدید پاسخ دهد.

امام خمینی رضوان الله علیه درباره ناکارآمدی اجتهاد مصطلح و لزوم حرکت برای یازسازی فقه می‌فرماید: «روحانیت تا در همه مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد، نمی‌تواند درک کند که اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست، حوزه‌ها و روحانیت باید نبض تفکر و نیاز آینده جامعه را همیشه در دست خود داشته باشد و همواره چند قدم جلوتر از حوادث، مهبای عکس العمل مناسب باشد، چه بسا شیوه‌های رایج اداره امور مردم در سال‌های آینده تغییر کند و جوامع بشری برای حل مشکلات

خود به مسائل جدید اسلام نیاز پیدا کنند، علمای بزرگوار اسلام از هم اکنون باید برای آن موضوع فکری بکنند.» («صحیفه نور» ج ۲۱، ص ۱۰۰).

این سخنان از شخصیتی است که هم یک فقیه برجسته بود و هم ده سال تجربه اداره کشورش را با خود داشت. او ناکارآمدی اجتهاد مصطلح را که فقه موجود محصول مستقیم آن است با همه وجودش لمس می کرد و بدین سبب از روی درد از روحانیت و حوزه های علمیه خواسته است که رو به جلو حرکت کنند و برای کارآمد کردن اجتهاد مصطلح و فعال کردن فقه کاری انجام دهند.

پنج قول درباره «ذی القربی»

باید دانست که میان مفسران و فقها درباره معنای «ذی القربی» در آیه خمس اختلاف است و در آن چند قول وجود دارد.

قول اول

مقصود از ذی القربی امام است، و این قول گروهی از فقهای شیعه است که نصف خمس را ملک شخصی امام می دانند و قبلاً آن را نقد و رد کردیم، و در اینجا اضافه می کنیم که این قول مستلزم این است که در هر سال میلیاردها دینار از خمس ملک شخصی امام شود خصوصاً اگر آن طور که اسلام می خواهد، همه مردم جهان مسلمان باشند و خمس بدهند و این با آیه «كُنْ لِیْكَوْنَ ذُوْلَةً بَیْنَ الْاَغْنِیَاءِ مِنْكُمْ» (حشر، ۷) مخالف است چون این آیه می گوید: «فیء را برای خویشان نیازمند شما و یتیمان و مسکینان و ابن سبیلان [و طبعاً نیازمندان دیگر مانند اطفالی که پدرانشان مفقود شده اند] قرار دادیم تا میان ثروتمندان شما دست به دست نشود و تمرکز ثروت لازم نیاید» و معلوم است که اگر نصف خمس از همه مردم جهان ملک شخصی امام باشد تمرکز ثروت عظیمی لازم می آید که مورد قبول اسلام نیست. ضمناً این قول نصف دیگر خمس را به بنی هاشم

اختصاص می‌دهد که در نتیجه، نصف خمس ملک شخصی شده است و نصف دیگرش بودجه فامیلی!

قول دوم

«ذی القربی» به معنای بنی هاشم است و این قول به نوشته «تفسیر قرطبی»، جزء ۸، ص ۱۲، از مجاهد و مالک و سفیان ثوری و اوزاعی است، و این قول نیز دلیل معتبری ندارد و گویا صاحبان این قول تصور کرده‌اند که چون در آیه خمس کلمه رسول قبل از «ذی القربی» ذکر شده است، مقصود از «ذی القربی» خویشان رسول است، آنگاه خویشان رسول را منحصر کرده‌اند به بنی هاشم، درحالی که، نه ذکر رسول قبل از «ذی القربی» دلیل است که مقصود از «ذی القربی» خویشان رسول است و نه خویشان رسول منحصر به بنی هاشم است زیرا خویشان رسول طیف بسیار گسترده‌ای هستند که بنی هاشم شاید کمتر از یک پنجم آنان باشند، و به فرض غیر صحیح که مقصود از «ذی القربی» خویشان رسول باشد منحصر کردن آن به بنی هاشم تخصیص اکثر و مستهجن است زیرا آوردن لفظی که هزارها مصداق دارد و اراده کردن اقلیتی از مدلول آن، در عرف فصحا ناپسند و مردود است.

قول سوم

مقصود از «ذی القربی» بنی هاشم و بنی المطلب هستند [مطلب برادر هاشم و از اجداد شافعی است] و این قول به نوشته تفسیر قرطبی در همان صفحه از شافعی و احمد بن حنبل و ابی ثور و قتاده و ابن جریر است، و دلیل این قول حدیث جُبَیر بن مُطْعِم است که می‌گوید: «وقتی رسول خدا از غنائم خیبر از سهم «ذی القربی» به بنی هاشم و بنی المطلب داد من و عثمان نزد آن حضرت رفتیم و گفتیم: «یا رسول الله! ما منکر فضل بنی هاشم نیستیم آنان جای خود دارند ولی شما از غنائم به بنی المطلب نیز دادید درحالی که ما و بنی المطلب نسبت به شما منزلت واحدی داریم»، فرمود: «بنی المطلب در جاهلیت و

اسلام از من جدا نشدند، بنی‌المطلب و بنی‌هاشم یکی هستند» و انگشتان خود را درهم فرو برد، این حدیث را احمد بن حنبل و بخاری روایت کرده‌اند. (مُغْنِی ابنِ قُدامه، ج ۷، ص ۳۰۴)

ما می‌گوییم اولاً، اعتبار این حدیث مشکوک است زیرا جُبَیر بن مُطْعِم به قولی که در «سیره زینی دحلان» در حاشیه «سیره حلیه»، ج ۲، ص ۳۵۸، آمده است در فتح مکه مسلمان شد و از مؤلفه قلوبهم است از قبیل ابوسفیان و حکیم بن حزام که هر کدام صد شتر گرفتند و جُبَیر بن مطعم ششمین نفر از آنان است. بنابر این قول، جُبَیر بن مطعم هنگام فتح خیبر مسلمان نبوده است تا نزد پیامبر (ص) برود و از غنائم طلب کند چون فتح خیبر یک سال قبل از مسلمان شدن جُبَیر بن مُطْعِم بوده است، و ثانیاً، اینکه رسول خدا از غنائم خیبر به بنی‌هاشم و بنی‌المطلب داد دلیل نمی‌شود که «ذی‌القربی» در آیه خمس منحصر به این دو طایفه باشد زیرا غنائم خیبر از انفال بوده و اختیارش با پیامبر (ص) بود که به هرکس صلاح می‌داند بدهد و طبق مصلحت به این دو طایفه نیز داده است.

قول چهارم

«ذی‌القربی» در آیه خمس، قُریش هستند، این را بعضی از علمای سلف گفته‌اند و دلیلش این است که وقتی آیه «وَ أَنْذِرْ عَشِیرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعرا، ۱۱۴) نازل شد، رسول خدا (ص) بنی عبد مناف و بنی‌کعب و بنی مرّه و بنی عبد شمس و بنی‌المطلب را که از قُریش هستند، انذار کرد، پس معلوم می‌شود عشیره اقربین و ذوی‌القربای رسول قُریش هستند، بنابراین، «ذی‌القربی» در آیه خمس نیز به معنای قُریش است. (تفسیر قرطبی، جزء ۸، ص ۱۲).

ولی چون آیه مزبور خطاب به پیامبر (ص) است و عشیره اضافه به کاف خطاب شده و وصف اقربین به دنبال آن ذکر شده است طبعاً منظورش از

عشیره اقرین خویشان رسول است که بنابر قول مزبور قُریش هستند. اما آیه خمس، خطاب به رسول نیست بلکه خطاب به همه امت اسلامی است و دلالت ندارد که مقصود از «ذی القربی» در آن انحصاراً خویشان رسول است و اینکه لفظ رسول قبل از «ذی القربی» ذکر شده است دلیل نمی شود که مقصود از آن فقط خویشان رسول باشد، خلاصه اینکه دعوت رسول از شاخه های قُریش و انداز آنان بعد از نزول «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» دلیل نمی شود که «ذی القربی» در آیه خمس به معنای خویشان رسول در سطح گسترده یعنی قُریش باشد، نه غیر آنان.

این سه قول اخیر در این جهت مشترک اند که «ذی القربی» را در آیه خمس به معنای خویشان پیامبر (ص) می دانند. هرچند بعضی دایره آن را محدودتر کرده اند و بعضی وسیع تر، و این استنباطی است که فقها و مفسران عامه یعنی مجاهد و مالک و سفیان ثوری و اوزاعی و شافعی و احمد بن حنبل و ابی ثور و قتاده و ابن جریج در مورد آیه خمس داشته اند، و معلوم است که اصل در این مسئله فقها و مفسران عامه اند که نام های آنان ذکر شد، و به نظر می رسد که ذکر رسول قبل از «ذی القربی» در آیه خمس منشأ استنباط و برداشت آنان بوده است که این استنباط ضعیفی است و صرف آمدن «ذی القربی» بعد از لفظ رسول دلیل نمی شود که «ذی القربی» به معنای خویشان رسول است، و اگر منظور ذی القربای رسول بود، لفظ آیه به این صورت می آمد: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي قُرْبَاهُ وَالْيَتَامَى... تا آخر» و در آن صورت چون «ذی قُربی» اضافه به ضمیر رسول می شد خویشان رسول را می فهماند و نظم آیه هم محفوظ بود و خللی به فصاحت آن وارد نمی شد، ولی لفظ «ذی القربی» در آیه خمس به صورتی که هست مطلق است و اختصاص به ذی القربای هیچ کس ندارد و بدین سبب ذی القربای همه مخاطبان آیه را شامل می شود، و آیه می خواهد بگوید: «بدانید خمسی که به خدا و رسول و نظام حاکم می دهید صرف موارد نیاز جامعه می شود، از قبیل

خویشان نیازمند شما و یتیمان و مسکینان و در راه ماندگان و مثلاً اطفالی که پدرانشان مفقود شده‌اند، بنابراین، از دادن آن دریغ نکنید».

به هر حال فقها و مفسران عامه در این برداشت که مقصود از «ذی القربی» در آیه خمس خویشان رسول است پیشقدم بوده‌اند آنگاه فقها و مفسران شیعه نیز در راه آنان رفته‌اند، و در واقع در اینجا یک نوع مبادله فرهنگی میان عامه و خاصه انجام شده است و اینکه در بعضی روایات، «ذی القربی» در آیه خمس به معنای خویشان پیامبر (ص) تفسیر شده است، راویان آنها از عامه متأثر بوده‌اند که چنین گفته‌اند. در اینجا سخن آیت الله بروجردی رضوان الله علیه به یاد انسان می‌آید که می‌فرمودند: «فقه شیعه حاشیه‌ای است بر فقه عامه». این سه قول اخیر یک نقطه ضعف مشترک دارند که قابل دفاع نیست و آن این است که خمس را که جزء بیت المال و متعلق به کل جامعه است به یک فامیل معین اختصاص داده‌اند و در واقع یک امتیاز خونی و نژادی به یک تیره معین از فرزندان آدم داده و آپارتاید زشت و منفور را تأیید کرده‌اند و این به چند دلیل صحیح نیست:

اول اینکه، اسلام یک دین قبیله‌ای و فامیلی نیست، بلکه دینی جهانی و جاودانی است که شایسته است همه جهانیان از آن پیروی کنند، حالا آیا صحیح است در زمانی که همه مردم پنج قاره دنیا مسلمان باشند و خمس بدهند دین اسلام بگوید این ثروت عظیم را که در هر سال هزارها میلیارد دینار طلا می‌شود باید به یک فامیل معین یعنی بنی‌هاشم یا بنی‌هاشم و بنی‌المطلب و یا به کل قُریش بدهند؟ البته خیر.

دوم اینکه، اگر این سرمایه عظیم به یک فامیل معین اختصاص یابد تمرکز ثروت لازم می‌آید، خصوصاً که بعضی از فقها فقر و نیازمندی را در گیرنده خمس شرط نمی‌دانند و از جمله آنان شافعی و شیخ طوسی است که در کتاب «خلاف»، ج ۲، ص ۳۴۱، این فتوا را داده است، و می‌دانیم که اسلام تمرکز ثروت را نمی‌پذیرد و آیه ۷ سوره حشر چنانکه قبلاً گفته شد آن را

محکوم می‌کند. اسلامی که تمرکز ثروت را نمی‌پذیرد چگونه ممکن است در مورد خمس حکمی صادر کند که مستلزم تمرکز ثروت آن هم در حجمی بسیار عظیم باشد؟ هرگز چنین چیزی ممکن نیست.

سوم اینکه، این کاری نامعقول است که جامعه مسلمانان در آسیا، اروپا، امریکا، افریقا و استرالیا که می‌خواهند بیست درصد از سود خالص سالانه خود را بدهند یا حکومت‌هایی که خمس را می‌گیرند، در اطراف دنیا بگردند، بسینند از فامیل نامبرده که اصلاً در حجاز بوده‌اند از نسل عباس بن عبدالمطلب و ابولهب و سایر بنی‌هاشم یا بنی‌المطلب و یا قریش کجا پیدا می‌کنند که این اموال بسیار کلان را هر سال به آنان بدهند تا همیشه غرق ثروت باشند، آن هم ثروت بی‌زحمت و مجانی! ناصحیح بودن این کار وقتی بیشتر آشکار می‌شود که آن‌طور که اسلام می‌خواهد همه مردم جهان مسلمان باشند و ملتزم به احکام اسلام و از جمله دادن خمس که موظف‌اند این حجم عظیم از ثروت را به اولاد ابولهب و هارون‌الرشید و متوکل عباسی بدهند اگرچه نیازمند نباشند چون این حق را به فتوای فقهایمانند شافعی و شیخ طوسی به خاطر قرابت با رسول دارند نه به خاطر نیازمندی.

ضمناً باید دانست که آنچه در ذهن مردم ما نقش بسته است و گمان می‌کنند نصف خمس حق سادات از نسل پیغمبر اکرم است مبنای فقهی ندارد و فقها چنین نگفته‌اند، زیرا شیخ طوسی در تفسیر تبیان، ج ۵، ص ۱۲۳، می‌فرماید: «خمس متعلق است به اولاد عبدالمطلب از نسل ابولهب و ابوطالب و عباس و حارث». بنابراین، نباید تصور شود که به احترام رسول خدا (ص) نصف خمس برای اولاد آن حضرت مقرر شده است آن‌طور که بعضی از عوام می‌پندارند.

قول پنجم

قولی است که ما اختیار کردیم و آن این است که «ذی‌القربی» در آیه خمس و

آیه فیء به معنای خویشان مخاطبان آیه خمس و آیه فیء است یعنی همه امت اسلامی، چنانکه در آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْأِحْسَانِ وَإِثَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ» (نحل، ۹) و آیات دیگری که کلمه «ذی القربی» در آنها هست مقصود، ذی القربای همه مخاطبان است، و این مطلب را قبلاً به طور کامل توضیح داده ایم، و بر مبنای این نظر هیچ یک از اشکالاتی که به چهار قول سابق وارد بود به این قول وارد نیست زیرا اولاً در این صورت «ذی القربی» به معنای امام نیست که خمس ملک شخصی او باشد و تمرکز ثروت لازم بیاید؛ و ثانیاً ذی القربی به معنای خویشان رسول از بنی هاشم نیست تا گفته شود ذکر رسول قبل از «ذی القربی» دلیل نمی شود که «ذی القربی» به معنای خویشان رسول از بنی هاشم باشد؛

و ثالثاً ذی القربی به معنای بنی هاشم و بنی المطلب نیست تا گفته شود دادن قسمتی از غنائم خیبر به بنی هاشم و بنی المطلب از جانب رسول اکرم (ص) دلیل نمی شود که «ذی القربی» به معنای بنی هاشم و بنی المطلب باشد؛ و رابعاً ذی القربی به معنای قُریش نیست تا گفته شود دعوت رسول از تیره های قُریش بعد از نزول «وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» و انذار آنان دلیل نمی شود که ذی القربی به معنای قُریش باشد.

این اشکالات به کسانی وارد می شد که عقیده داشتند، «ذی القربی» در آیه خمس به معنای امام یا به معنای خویشان رسول است چه در محدوده بنی هاشم و چه بنی هاشم و بنی المطلب و چه در طیف گسترده تر یعنی قُریش، و قبلاً گفتیم که اگر منظور از «ذی القربی» در آیه خمس خویشان رسول بود لفظ آیه به این صورت می آمد، «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي قُرْبَاهُ وَالْيَتَامَى... تا آخر» اکنون در ارتباط با این مطلب لازم است به آنچه شیخ طوسی درباره «ذی القربی» در آیه فیء فرموده است توجه کنیم، ایشان در «تفسیر تبیان»، ج ۹، ص ۵۶۴، درباره آیه «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ

وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ...» (حشر، ۷) می فرماید: «مقصود از «ذی القربی» اهل بیت پیامبر (ص) است و مقصود از «یتامی» و «مساکین» و «ابن سبیل» یتیمان و مسکینان و در راه ماندگان از اهل بیت پیامبر (ص) است «لأنَّ تقدیره ولذی قُرباه ویتامی اهل بیه و ابن سبیلهم [مساکین از قلم افتاده] لان الالف واللام تعاقب الضمیر» یعنی الف و لام در «ذی القربی» به جای ضمیر آمده است که به رسول برمی گردد و در اصل «ذی قرباه» بوده است، ضمیر حذف شده و به جای آن الف و لام آمده است و الف و لام در «الیتامی» هم به جای ضمیر است و در اصل «یتامی اهل بیه» بوده است «اهل بیه» حذف شده و الف و لام به جای آن آمده است و الف و لام در «ابن السبیل» نیز به جای ضمیر است و در اصل «ابن سبیلهم» بوده است، ضمیر «هم» حذف شده و الف و لام به جای آن آمده است.

اگر آنچه شیخ فرمود که الف و لام در «القربی» به جای ضمیر رسول است صحیح باشد باید بگوییم آیه فیء در اصل چنین بوده است: «فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي قُرْبَاهُ وَ لِیَتَامَاهُ وَ لِمَسَاكِينِهِ وَ ابْنِ سَبِيلِهِ»، آنگاه ضمیرها در «ذی قرباه» و «یتاماه» و «مساکینه» و «ابن سبیل» حذف شده و به جای آنها الف و لام آمده است، و معلوم است که صحیح نیست کسی بگوید فیء برای خدا و رسول و خویشان رسول و یتیمان رسول و مسکینان رسول و ابن سبیلان رسول است. و اینکه شیخ فرمود: «عبارت اصلی در آیه فیء «یتامی اهل بیه» و «ابن سبیلهم» بوده و «اهل بیه» و «ابن سبیلهم» بوده و «اهل بیه» حذف شده و به جای آن الف و لام آمده است» صحیح نیست زیرا الف و لام باید به جای ضمیر مفردی بیاید که به رسول برمی گردد نه به جای اهل بیت مضاف به ضمیر، و نیز اینکه در مورد ابن السبیل فرمود: «عبارت اصلی» ابن سبیلهم «بوده و ضمیر «هم» حذف شده و به جای آن الف و لام آمده است» صحیح نیست زیرا الف و لام باید به جای ضمیر مفرد که به رسول برمی گردد بیاید نه به جای ضمیر «هم». آری چون شیخ طوسی تحت تأثیر جو ساخته شده در

حوزه‌های علمی ملتزم شده است که حتماً «ذی‌القربی» در آیه فیء و آیه خمس به معنای خویشان رسول است ناچار شده است تلاش کند هرچند با تکلف زیاد آنچه را بدان ملتزم شده است ثابت کند، و اگر ایشان توانسته بود خود را از آن جو فکری که در حوزه‌های فقهی و تفسیری از جانب صاحب‌نظران عامه ساخته شده بود خلاص کند راه دیگری می‌رفت و درباره «ذی‌القربی» در دو آیه یاد شده نظر دیگری می‌داد ولی چنین اتفاقی نیفتاده است، و ما با تتبع و تجربه دریافته‌ایم که شیخ طوسی در فقه و تفسیر قرآن تا حد زیادی تحت تأثیر نوشته‌ها و نظرات عامه است که البته این برای ایشان نقطه ضعف نیست و هر عالم دیگری هم اگر به جای او بود همین‌طور عمل می‌کرد زیرا اینگونه تعامل‌ها و تأثیرپذیری‌های علمی و فکری در فضای مبادلات فرهنگی امری طبیعی و عادی و در عین حال اجتناب‌ناپذیر است.

تعارض در سخنان شیخ طوسی

شیخ طوسی در کتاب «خلاف» می‌فرماید: «اگر کسی وصیت کند که ثلث مالش برای قرابت او باشد، بعضی از اصحاب ما گفته‌اند: «قرابت شامل همه کسانی می‌شود که تا آخرین پدر و آخرین مادر در اسلام با او خویشی نسبی داشته باشند»، دلیل ما بر این مطلب این است که در آیه خمس کلمه «ذی‌القربی» آمده است که برای ذی‌القربای پیامبر (ص) سهمی از خمس قرار داده است و آن حضرت آن را به بنی‌هاشم و بنی‌المطلب داد [مطلب برادر هاشم است] و آنان از عموزادگان او و از نسل جدش عبدمناف بودند و نیز به صفیه، عمه خود از سهم «ذی‌القربی» داد، بنابراین، کلمه قرابت و «ذی‌القربی» شامل همه خویشان نسبی می‌شود هرچند خویشی آنان دور باشد». (خلاف، ج ۲، ص ۳۱۵، مسئله ۲۴).

می‌بینیم که شیخ طوسی در اینجا «ذی‌القربی» را در آیه خمس به معنای خویشان نسبی پیامبر (ص) در سطحی وسیع گرفته است و از طرفی چنانکه

قبلاً گذشت صاحب «جواهر» از کتاب «منتهای» علامه حلی نقل می‌کند که او گفته است: «شیخ طوسی ادعای اجماع کرده است که «ذی‌القربی» در آیه خمس به معنای امام است.» (جواهر، ج ۱۶، ص ۸۶).

نمی‌دانیم دربارهٔ تعارضی که در سخنان شیخ طوسی در خصوص معنای «ذی‌القربی» در آیه خمس دیده می‌شود چه باید گفت که از طرفی «ذی‌القربی» را در آیه خمس به معنای خویشان نسبی پیامبر (ص) در سطح وسیع گرفته و از طرفی آن را به معنای امام دانسته است؟ از سویی نمی‌توانیم بگوییم آنچه علامه حلی در کتاب «منتهی» به شیخ طوسی نسبت داده است صحیح نیست، و از سویی نمی‌توانیم این تعارض را در سخنان شیخ طوسی رفع کنیم.

زکات چرک دست‌های مردم!

یکی از مطالبی که باید ضمن مسائل خمس بررسی شود، این است که آیا زکات بر بنی‌هاشم حرام و به‌جای آن خمس برای این فامیل مقرر شده است؟ در روایات این مطلب زیاد به چشم می‌خورد که زکات بر بنی‌هاشم حرام است و به‌جای آن خمس برای آنان مقرر شده است و این مطلب به‌قدری تکرار شده است که از مسلمات به‌شمار می‌رود، و منشأ اصلی آن روایتی است که در صحیح مسلم و سنن ابی داوود بدین صورت آمده است:

ابن شهاب زهری می‌گوید: «عبدالله بن عبدالله بن نوفل بن حارث بن عبدالمطلب، برای من نقل کرد که عبدالمطلب بن ربیعۀ بن حارث، داستانی را بدین‌گونه ذکر کرد که پدر من ربیعۀ بن حارث و عباس بن عبدالمطلب در نشستی با یکدیگر گفتند: «چه خوب است که این دو فرزند جوانمان عبدالمطلب بن ربیعۀ و فضل بن عباس را نزد رسول خدا (ص) بفرستیم تا با آن حضرت دربارهٔ سپردن کار صدقات به آن دو گفت‌وگو کنند که این دو جوان نیز مانند مردم دیگر به این کار مشغول شوند و حقوقی بگیرند». آن دو در این

گفت وگو بودند که علی(ع) سر رسید و نزدشان توقف کرد و ایشان آنچه را که درباره آن گفت وگو می کردند به وی گفتند، او گفت: «این کار را نکنید که قطعاً رسول خدا(ص) این را قبول نخواهد کرد»، پدر من ربیعۃ بن حارث به او پرخاش کرد و گفت: «به خدا تو بر ما حسد می ورزی که چنین می گویی، تو داماد پیامبر(ص) شدی و ما بر تو حسد نورزیدیم»، علی(ع) گفت: «چالا که این طور است آن دو را نزد حضرتش بفرستید تا نتیجه را بدانید». ایشان رفتند تا به حضور پیغمبر(ص) برسند و علی(ع) ردای خود را انداخت و روی آن خوابید تا آن دو بروند و نتیجه کار معلوم شود، راوی داستان عبدالمطلب بن ربیعۃ می گوید: «وقتی رسول خدا نماز ظهر را در مسجد خواند من و فضل بن عباس به سوی حجره وی سبقت جستیم و نزد آن ایستادیم تا او آمد پس گوش های ما را گرفت»، آنگاه فرمود: «آنچه در دل دارید بگویید»، سپس داخل حجره شد و ما بر او وارد شدیم، و آن روز نوبت زینب بنت حجش بود، ما درباره اینکه کی با وی گفت وگو کند با هم سخنی رد و بدل کردیم و یکی از ما گفت: «یا رسول الله! تو خوشرفتارترین و مهربان ترین مردم درباره خویشان خود هستی و ما به سن ازدواج رسیده ایم و پدرانمان چیزی ندارند که مهر همسران ما قرار دهند و آمده ایم که کار بخشی از صدقات را به ما بسپاری تا ما هم مثل مردم دیگر در مقابل این کار حقوقی بگیریم»، پیامبر(ص) سکوتی طولانی کرد تا اینکه ما خواستیم با وی سخن بگوییم، زینب از پشت حجاب به ما اشاره کرد که با او سخن نگوید. آنگاه فرمود: «صدقه برای آل محمد حلال نیست [فضل بن عباس و عبدالمطلب بن ربیعۃ که از بنی هاشم اند از آل محمد(ص) به شمار آمده اند] زیرا صدقات چرک های مردم است. محمیّه را با نوفل بن حارث بن عبدالمطلب بگویید نزد من بیایند» - محمیّه مسئول خمس بود - آن دو را خواستند و نزد آن حضرت آمدند، پس به محمیّه فرمود: «دخترت را به ازدواج فضل بن عباس در آور» و به نوفل بن حارث فرمود: «دخترت را به ازدواج عبدالمطلب بن ربیعۃ در آور» و آن دو چنین کردند، و به

محمیه فرمود: «بابت صداق آن دو فلان مقدار از خمس بپرداز [یعنی چون زکات بر آن دو حلال نیست خمس به جای آن است]» (صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۱۸ و سنن ابی داوود، ج ۳، ص ۱۴۷).

منشأ اصلی این مطلب که زکات بر آل پیغمبر (ص) حلال نیست و خمس به جای آن مقرر شده همین روایت است و شیخ طوسی در «خلاف»، ج ۲، ص ۳۵۰ به همین روایت تمسک کرده است نه به چیز دیگر. ولی این روایت به چند دلیل قابل اعتماد نیست و نمی توان برای اثبات یک حکم شرعی به آن استناد کرد.

دلیل اول: سند آن بی اعتبار است زیرا عبدالله بن عبدالمطلب بن ربیعہ راویان آن هر دو مجهول اند و ما نمی دانیم که آن دو، راستگو بوده اند یا دروغگو، و راوی دیگر این روایت از ابن شهاب زُهری، یونس بن یزید، متهم به دروغگویی است.

دلیل دوم: وجوب زکات طبق حدیث صحیح عبدالله بن سنان در «وسائل»، ج ۴، ص ۳، پس از نزول آیه «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» (توبه، ۱۰۳) تشریع شده و این آیه در سال نهم هجری نازل شده است و در آن زمان عباس بن عبدالمطلب که دو یا سه سال از پیامبر (ص) بزرگ تر بود (أُسْدُ الْغَابَةِ، ج ۳، ص ۱۰۹) در حدود شصت و پنج سال داشته و اگر در بیست سیالگی ازدواج کرده باشد فضل بن عباس که اولین فرزند اوست و به نام او مکنی به ابی الفضل شده است، (أُسْدُ الْغَابَةِ، ج ۴، ص ۱۸۳) در سال نهم هجری بیش از چهل سال داشته است و در این صورت او غلام و جوان نبوده است که هنوز ازدواج نکرده باشد، پس چگونه او در این روایت به عنوان نوجوانی که تازه به سن ازدواج رسیده معرفی شده است؟

دلیل سوم: حضرت علی (ع) را اینگونه معرفی کرده است که بعد از دخالت

کردن در زندگی خصوصی دیگران در وقت نماز ظهر که پیامبر (ص) و مردم آماده نماز جماعت در مسجد هستند در حضور عمویش عباس و برادرزاده او ربیع بن حارث خوابیده است نه اینکه خوابش بیاید بلکه دراز کشیده است تا آن دو نفر نزد پیامبر (ص) بروند و نتیجه ملاقاتشان معلوم شود، آیا علی (ع) تا این حد به نمازش بی اعتنا و تا این حد از آداب اسلامی معاشرت دور بوده است؟ هرگز.

دلیل چهارم: در قرآن کریم بعد از آیه «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا» آمده است: «آیا ندانسته اند که تنها خدا توبه بندگان خود را می پذیرد و صدقات را می گیرد؟» «أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ» (توبه، ۱۰۴)

در این آیه خدا به عنوان گیرنده صدقات معرفی شده است تا مردم پرداخت صدقه را یک عمل مقدس و الهی بدانند و در آن رغبت پیدا کنند، در «حدیث کافی» ج ۴، ص ۳، نیز آمده است که صدقه پیش از آنکه در دست بنده قرار گیرد در دست خدا واقع می شود که این حدیث هم از آیه مزبور الهام گرفته است. با اینکه در قرآن و حدیث تا این حد به صدقات قداست داده شده که گیرنده اش خدا معرفی شده است، روایت یاد شده می گوید: «صدقه چرک های مردم است» و در روایت «تهذیب» شیخ طوسی، ج ۴، ص ۵۸، می گوید: «چرک های دستان مردم است»، و در روایت «اصول کافی»، ج ۱، ص ۵۴۰، می گوید: «چرک های اموال مردم است». آیا خدا چرک های مردم را می گیرد؟ چه اندیشه پست و شرم آوری!

روایت مورد بحث و روایات مشابه آن با آیه مزبور که به صدقات در حد بالایی قداست می دهد و گیرنده آن را خدا می داند مخالف است و روایت مخالف قرآن مردود است.

دلیل پنجم: در قرآن کریم آمده است که: «صدقات خود را با منت گذاشتن

و آزار رساندن به گیرنده باطل نکنید»، «لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى» (بقره، ۲۶۴). آنگاه چگونه ممکن است خدا صدقات را چرک‌های مردم معرفی کند که گیرنده آن آزار روحی ببیند؟ وانگهی این آیه می‌گوید، اگر به گیرنده صدقات آزار برسانید، صدقه شما باطل می‌شود، با این وصف چگونه ممکن است خدا صدقه را موصوف به وصفی کند (= چرک‌های مردم) که به گیرنده آزار برساند و موجب ابطال آن شود؟ نتیجه اینکه، روایت مورد بحث با این آیه نیز مخالف است و به این دلیل مردود است.

دلیل ششم: در حدیث است که خدا فرمود: «هرکس به یکی از اولیای من توهین کند، او آماده جنگ با من شده است». (اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۱، آیا ممکن است خدا که تا این حد به کرامت انسان مؤمن عنایت دارد و تحقیر مؤمن را به منزله جنگ با خود می‌داند قانونی وضع کند که همراه با اجرای آن دائماً مؤمنان تحقیر و گیرندگان صدقات پیوسته در میان مردم خوار و ذلیل شوند؟ در روایت حماد بن عیسی، در «تهذیب» شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۲۹، آمده است که خداوند خمس را به بنی هاشم اختصاص داد به عوض صدقات تا صدقه نگیرند و در موضع ذلت و مسکنت واقع نشوند، این حدیث می‌گوید، گیرنده صدقات در موضع ذلت و مسکنت قرار می‌گیرد. آیا ممکن است خدا که تحقیر مؤمن را گناهی بزرگ می‌داند، قانونی وضع کند و صدقات را به وصفی موصوف سازد که موجب تحقیر مؤمنان گیرنده صدقات شود؟ البته نه، پس به این دلیل روایت مورد بحث که می‌گوید: «صدقات چرک‌های مردم است» قابل قبول نیست. ضمناً روایت حماد یک برتری خونی و نژادی برای بنی هاشم قائل شده است که با روح اسلام مخالف است، اسلام هرگز نخواست است که بنی هاشم تحقیر نشوند و غیربنی هاشم تحقیر شوند، بنابراین، بخش مزبور از روایت حماد مردود است.

دلیل هفتم: کسانی که گفته‌اند: «صدقات چرک‌های مردم است» نظر به آیه

«خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» داشته‌اند که می‌گوید: «از اموالشان صدقه بگیر تا بدین وسیله آنان را پاکیزه و تزکیه کنی» و تصور کرده‌اند همان‌طور که آبی که چرک‌های بدن انسان را می‌برد حامل آن چرک‌هاست، صدقه هم که انسان را پاکیزه و تزکیه می‌کند، حامل چرک است، ولی این تصور صحیح نیست زیرا پاکیزه شدن انسان به وسیله دادن زکات پاکیزگی معنوی است مانند آیه «وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ» (مائده، ۶) که می‌گوید، خدا با دستور وضو و غسل و تیمم می‌خواهد شما را پاکیزه کند که این یک پاکیزگی معنوی است، بنابراین، صدقه نه چرک است و نه حامل چرک.

دلیل هشتم: امام صادق (ع) در حدیث عبدالله بن بُکَیر می‌فرماید: «با اینکه من از مالدارترین اهل مدینه‌ام از شما حتی درهم را می‌گیرم و منظورم جز این نیست که شما پاکیزه شوید»، «إِنِّي لَأَخْذُ مِنْ أَحَدِكُمُ الدَّرْهَمَ وَإِنِّي لَمِنْ أَكْثَرِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَا لَا مَا أُرِيدُ بِذَلِكَ إِلَّا أَنْ تَطْهَرُوا» (وسائل، ج ۴، ص ۳۲۷، حدیث ۳). صدوق این حدیث را در علل الشرایع در باب علت اخذ خمس آورده است، بنابراین، معنای حدیث این است که من از شما خمس می‌گیرم نه برای نیاز بلکه برای اینکه شما پاکیزه شوید، چون دادن خمس ریاضت و تهذیب نفس است و این طهارت معنوی است و هرگز خمس چرک دست‌های مردم نیست. اگر بگوییم: «زکات چرک‌های مردم است، چون آنان را پاکیزه و تزکیه می‌کند» باید خمس نیز چرک‌های مردم باشد، درحالی‌که چنین نیست بلکه فقط موجب طهارت معنوی می‌شود.

دلیل نهم: اگر صدقات چرک‌های مردم باشد باید گفت، ضابطان زکات کارشان فقط این است که چرک‌های مردم را جابه‌جا کنند، مانند مأموران زباله در شهرداری با این فرق که مأموران شهرداری زباله‌ها را دفن می‌کنند ولی ضابطان زکات چرک‌های مردم را می‌خورند و به خورد دیگران می‌دهند، چه تصویر زشتی!

دلیل دهم: لازمه اینکه کارکنان صدقات باید از غیر بنی هاشم باشند چون صدقه بر بنی هاشم حرام است، این است که باید کارمندان صدقات حقوق خود را از باب صدقه دریافت کنند نه از باب اجرت کار یعنی زحمت کار را دارند ولی مزد کار را ندارند و باید از باب صدقه همراه با ذلت چیزی دریافت کنند و چرک‌های مردم را بخورند، چنانکه شیخ طوسی در «خلاف»، ج ۲، ص ۳۵۰ و ۳۵۲، این فتوا را به استناد همین روایت مورد بحث داده است و این ظلم بزرگی است به کارمندان صدقات که باید زحمت کار را بکشند ولی مزدکار را نگیرند و ضمن اینکه تحقیر می‌شوند، چیزی به‌عنوان صدقه بگیرند، این درحالی است که آیه صدقات حقوق گرفتن کارکنان صدقات را تعلیق بر وصف کرده و می‌گوید: «وَالْغَامِلِينَ عَلَيْهَا» یعنی، کارمندان صدقات چون در ارتباط با صدقات کار می‌کنند باید حقوق خود را از آن به‌عنوان اجرت کار بگیرند، نه از باب صدقه، در واقع آیه صدقات می‌گوید، فقرا و مساکین به‌خاطر نیازشان از صدقات می‌گیرند ولی کارکنان صدقات در مقابل عمل و کارشان از آن می‌گیرند، بنابراین، فتوایی که شیخ طوسی و دیگران به استناد روایت مورد بحث داده‌اند که کارمندان صدقات باید حقوقشان را از باب صدقه بگیرند نه از باب اجرت کار صحیح نیست. چگونه ممکن است حکومت اسلامی این ذلت و تنگ را تا ابد بر کارمندان صدقاتش تحمیل کند که باید حقوق خود را از باب صدقه همراه با تحقیر و سرافکندگی دریافت کنند؟! و کدام انسان عاقل و شرافتمندی است که این شغل ذلت‌آور را بپذیرد؟ می‌بینید که پیروی از این روایت بی اعتبار چه نتیجه شرم‌آوری دارد که اسلام مبتنی بر حکمت از آن مبرا است چنانکه پیغمبر حکیمش از آن مبرا است و بالاتر از این، خدای وحی‌کننده اسلام از آن مبرا است.

در اینجا تذکر این نکته لازم است که فضل بن عباس و عبدالمطلب بن ربیعۃ که نزد پیامبر (ص) رفتند تا از کارکنان صدقات شوند می‌خواستند در مقابل کارشان اجرت بگیرند نه اینکه از باب صدقه چیزی بگیرند، پس به

فرض اینکه صدقه بر بنی هاشم حرام باشد، اجرت کار که بر بنی هاشم حرام نیست، فرض کنید کسی که صدقه بر او حرام نیست، صدقه گرفته و کارگری از بنی هاشم برای او کار می‌کند و او از همان صدقه اجرت کارگر را می‌دهد، در اینجا نمی‌توان گفت چون صدقه بر بنی هاشم حرام است این کارگر هاشمی حق ندارد اجرت کارش را از دهنده بگیرد، زیرا این کارگر به عنوان صدقه از او چیزی نمی‌گیرد بلکه مزد کارش را می‌گیرد.

دلیل یازدهم: رسول خدا (ص) حضرت علی (ع) را به نجران فرستاد تا صدقات و جزیه‌های اهل آنجا را جمع‌آوری کند. (کامل، ج ۲، ص ۳۰۱). آیا علی (ع) مأمور شده است که چرک‌های اهل نجران را جمع‌آوری کند؟ چه کار زشت و تهوع‌آوری! و نیز امام علی (ع) به نقل کامل «ابن اثیر»، ج ۳، ص ۳۹۸، ابن عباس را به حکومت بصره منصوب کرد تا هم صدقات را جمع کند و هم کار نیروهای مسلح را سامان دهد. «كَانَ عَامِلَ عَلِيٍّ (ع) عَلَى الْبَصْرَةِ عَبْدَ اللَّهِ بِهٖ عَبَّاسٌ وَكَانَ أَلَيْهِ الصَّدَقَاتُ وَ الْجُنْدُ» آیا ابن عباس مأمور جمع‌آوری چرک‌های مردم منطقه بصره بوده است؟ چه کار نفرت‌آوری!

دلیل دوازدهم: فقها گفته‌اند: «از سهم سیل الله زکات می‌توان هزینه جنگ مجاهدان داوطلب را داد و می‌توان کسانی را به حج فرستاد و می‌توان کتاب‌های دینی و از جمله قرآن را خریداری کرد». آیا مجاهد جبهه جهاد و زائر خانه خدا و عالم دینی که کتاب‌های مورد نیازش و از جمله قرآن را از زکات می‌خرد از چرک‌های مردم خرج می‌کنند و حتی قرآن با چرک‌های مردم مبادله می‌شود؟ چه تفکر ارتجاعی و شرم‌آوری!

دلیل سیزدهم: فقها گفته‌اند: «صدقات بنی هاشم بر بنی هاشم حلال است». اکنون سؤال این است که آیا صدقات بنی هاشم چرک نیست؟ اگر چرک نیست به چه دلیل؟ و اگر چرک هست به چه دلیل این چرک چون از بنی هاشم

است، مصرف کردن آن برای پیغمبر و آتش جایز است؟ چقدر ناپسند و توهین آمیز است که گفته شود: «مصرف چرک‌های بنی‌هاشم بر پیغمبر و آتش حلال است!»

دلیل چهاردهم: در «سنن ابی داوود» ج ۳، ص ۱۴۷، در روایت مورد بحث آمده بود فضل بن عباس و عبدالمطلب بن ربیعہ که نزد رسول خدا (ص) رفتند تا برای کار صدقات استخدام شوند به آن حضرت گفتند: «پدران ما چیزی ندارند که مہر همسران ما قرار دهند»، این درحالی است که در «سیرہ ابن هشام»، ج ۲، ص ۵۸۵، آمده است که عباس و ربیعہ پدران فضل بن عباس و عبدالمطلب بن ربیعہ هر دو تاجر بودند، و نیز در «سیرہ ابن هشام»، ج ۲، ص ۶۰۳، آمده است که رسول خدا (ص) در حجة الوداع ضمن خطبہ‌ای فرمود: «رباهایی که عباس بن عبدالمطلب از مردم طلبکار است، مُلغی اعلام می‌شود». در این صورت چگونه ممکن است عباس بن عبدالمطلب که تاجری رباخوار است و در حجة الوداع مبالغی از مردم طلبکار بوده است که رسول اکرم (ص) ربح و ربای آن را منع می‌کند، چیزی نداشته باشد که مہر عروس خود قرار دهد؟ سازنده این روایت در فکر نبوده است آن را طوری بسازد که دروغ بودنش تا این حد آشکار نباشد.

دلیل پانزدهم: در روایت مورد بحث پاسخی که به پیغمبر اکرم (ص) نسبت داده شده است هیچ تناسبی با درخواست فضل بن عباس و عبدالمطلب بن ربیعہ که نزد وی رفته بودند، ندارد، زیرا ایشان از آن حضرت درخواست کردند که برای کار صدقات استخدام شوند تا به عنوان اجرت کاری که می‌کنند، حقوقی بگیرند و پاسخی که به پیامبر (ص) نسبت داده‌اند این است که صدقه بر آل محمد (ص) حرام است، یعنی فضل بن عباس و عبدالمطلب بن ربیعہ که از آل پیامبرند نباید صدقه بگیرند، و این پاسخ هیچ تناسبی با درخواست آن دو ندارد، زیرا ایشان درخواست صدقه نکردند تا چنین جوابی

بشنوند، بلکه جوای کار بودند و درخواست اشتغال کردند و درخواست اشتغال پاسخش این نیست که صدقه بر آل محمد حرام است، بلکه پاسخش این است که فعلاً اشتغالی که خواسته‌اید میسر نیست.

سازندگان این روایت چنان غرق در فضیلت‌سازی و امتیازتراشی برای بنی‌هاشم و در رأسشان خلفای عباسی بوده‌اند، که توجه نکرده‌اند در این کارشان رسول خدا(ص) را ناآگاه از مقررات سخن گفتن نشان می‌دهند، که مقتضای حال را نمی‌داند و پاسخ نامربوط و بی‌تناسب با درخواست مخاطبش به وی می‌دهد، نعوذبالله!

فضیلت‌سازی برای خلفای بنی‌عباس به منظور تقرب به آنان کاری عادی و رایج بود، و از جمله این فضیلت را ساخته بودند که بنی‌عباس چون اهل بیت پیغمبرند گناهانشان بخشیده شده است. روزی هارون الرشید به شییان گفت: «مرا موعظه کن»، او به هارون گفت: «کسی که به تو می‌گوید: «در مقابل رعیت مسئولیت داری، پس تقوا پیشه کن و از خدا بترس» در حق تو خیرخواه‌تر است از کسی که می‌گوید: «شما اهل بیتی هستید که به خاطر قرابت با رسول‌الله(ص) گناهاتان بخشیده شده است.»» (تاریخ الخلفاء از سیوطی، ص ۲۹۴).

در چنین محیطی که فضیلت‌سازی برای بنی‌عباس کاری رایج است، ساختن چنین روایتی که صدقه چون چرک‌های مردم است، بر بنی‌هاشم حلال نیست و به جای آن خمس مقرر شده است، کاملاً عادی است، خلفای بنی‌عباس، بیش از همه از این روایت ساختگی سوءاستفاده می‌کنند و خود را نژاد برتر می‌شمارند و سلطه خود را بر مردم مستحکم‌تر می‌کنند.

نظر کارشناسی به ما دیکته می‌کند، در عصر خلفای عباسی که روایات نبوی به‌طور مبسوط تدوین شد، راویان حدیث تحت تأثیر جو سیاسی که رقابت میان بنی‌عباس و بنی‌علی به‌صورتی حاد جریان داشت، روایت مورد بحث را تنظیم کرده و رقابت را به حضرت علی(ع) و عباس و فضل بن عباس نیز سرایت داده‌اند تا آنجا که حسد علی را نسبت به فضل بن عباس و

عبدالمطلب بن ربیعہ مطرح کرده و از ازدواج وی با فاطمہ زهرا(س) سخن گفته، و از عقدہ‌ای که از آن در دل داشته‌اند پرده برگرفته‌اند. راویان اخبار تحت تأثیر جوّ سیاسی حاکم خواسته‌اند برای عباس جد خلفای عباسی و فرزندان‌ش امتیازی از زبان رسول خدا(ص) نقل کنند و آنان را که از بنی هاشم‌اند از گرفتن و خوردن چرک‌های مردم منزہ بدانند و مهر زنان این فامیل را از خمس بپردازند. این راویان اخبار که فرهنگ عمومی مردم را می‌ساختند در اینجا یک تبعیض نژادی و فامیلی درست کرده و برای تقرب جستن به خلفای عباسی، بنی هاشم را که در رأسشان خلفای بنی عباس بودند به عنوان نژاد برتر معرفی کرده‌اند و این هرگز با روح اسلام که منادی تساوی میان افراد بشر از هر رنگ و خون و نژاد است، همخوانی ندارد و در تضاد کامل است.

دستگاه‌های تبلیغاتی خلفای عباسی به قدری این روایت بی‌اعتبار را ترویج کرده و آن را جا انداخته بودند که حتی شیخ طوسی که در عصر عباسیان زندگی می‌کرد با آن مایه علمی تحت تأثیر آن قرار گرفته و در کتاب «خلاف»، ج ۲، ص ۳۵۰، مسئله ۱۳ به آن استدلال می‌کند.

در اینجا باید دانست روایاتی که در کتاب‌های شیعه آمده و زکات را چرک‌های مردم معرفی می‌کنند راویانشان تحت تأثیر جوّی که ساخته شده بود قرار داشته و همان مطلبی را که مبلغان خلفای عباسی شایع کرده و جا انداخته بودند بازگو کرده‌اند. در جایی که شیخ طوسی با آن مقام علمی تواند خود را از آن فرهنگ ساخته شده خلاص کند و به این روایت بی‌اعتبار تمسک نکند، از راویان اخبار که در سطح پایین‌تری از علم قرار داشتند، انتظاری جز این نیست که همان مطلبی را بازگو کنند که مبلغان دربار عباسیان ساخته و پرداخته و جا انداخته بودند، آنگاه فقها به بازگفته این راویان تمسک کرده و بر مبنای آن فتوا داده‌اند. اینجاست که باید گفت، سیاست در فقه تأثیر گذاشته و فقها را به دنبال خود کشیده است.

چگونه این مطلب به روایات شیعه راه یافت

می‌دانیم که میان عامه و خاصه روابط فرهنگی وجود داشته و هر طرف از طرف دیگر اخذ حدیث می‌کرده است، و در این مبادله فرهنگی گاهی افراد بی‌تقوا روایات ساختگی را برای دیگران نقل می‌کرده‌اند و از جمله همین مطلب را که زکات چرک‌های مردم است و بر پیغمبر (ص) و آل او حلال نیست یک راوی عامی دروغگو، یعنی ابان بن ابی عیاش نقل کرده و در کتاب‌ها ثبت و از آن کتاب‌ها به کتاب «کافی» منتقل شده است. ابان بن ابی عیاش که از عامه است، در نظر رجال‌شناسان عامه دروغگو و بی‌اعتبار است. ذَهَبی در «میران‌الاعتدال» برای او شرح حال نوشته و از جمله یکی از روایات ساختگی وی را بدین صورت آورده است که رسول خدا (ص) ضمن ستایش‌هایی که از ابی‌بکر کرد به وی فرمود: «گویی به تو می‌نگرم که بر در بهشت برای امت من شفاعت می‌کنی». (میزان‌الاعتدال، ج ۱، صص ۱۰-۱۳) روایت چرک بودن زکات را ابراهیم بن عمر یمانی که از راویان عامه است از ابان بن ابی عیاش دروغ‌پرداز نقل می‌کند و حماد بن عیسی که از راویان شیعه است آن را از ابراهیم بن عمر یمانی گرفته و ابراهیم بن هاشم که از راویان شیعه است آن را از حماد بن عیسی روایت کرده و علی بن ابراهیم که از راویان شیعه است آن را از پدرش ابراهیم بن هاشم آورده و گلینی آن را در «کافی» از علی بن ابراهیم نقل کرده است. (اصول کافی، ج ۱، ص ۵۳۹).

می‌بینیم که چگونه یک روایت ساختگی توسط راوی دروغگویی چون ابان بن ابی عیاش از این راوی به آن راوی و از این کتاب به آن کتاب منتقل شده است تا به کتاب «کافی» رسیده و مورد استناد واقع شده و از آن حکم شرعی استنباط کرده‌اند و با گذشت زمان و تکرار آن یک باور و یک فرهنگ به وجود آمده است که بنی‌هاشم و در رأسشان خلفای عباسی یک نژاد برترند و زکات که چرک‌های مردم است بر آنان حلال نیست و به جای آن خمس

مقرر شده است، درحالی که ریشه اصلی این مطلب همان روایت مطلب بن ربیعۃ است که قبلاً از صحیح مسلم و سنن ابی داوود نقل شد و سندش بی اعتبار و متن آن دارای آن همه نقطه ضعف است که یکی از آنها مخالفت با قرآن است، و چنین روایتی هرگز نباید برای اثبات حکم شرعی به آن استناد شود.

ضمناً مضمون این روایت در «کافی»، ج ۴، ص ۵۸، حدیث ۱ و تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۹۳، حدیث ۷۵، و عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۲۳۹، ضمن حدیث بی اعتباری آمده است، و معلوم است که راویان اخبار تحت تأثیر همان فرهنگ ساخته شده توسط مبلغان بنی عباس آن را آورده و آنچه را میان عامه رواج داشته است، پذیرفته اند، و باید گفت در این مبادله فرهنگی، راویان شیعه که این روایت بی اعتبار را از عامه گرفته اند، هم زیان کرده و هم زیان رسانده اند که این برتری نژادی مخالف اسلام را برای بنی هاشم، هم پذیرفته و هم ترویج کرده اند.

با توجه به مجموع آنچه گفته شد، روایت مورد بحث و روایات هم مضمون آن، که مخالف قرآن و مخالف روح اسلام اند به هیچ وجه قابل قبول نیست. بنابراین، زکات چرک های مردم نیست، بلکه چون گیرنده اش خداست دارای قداست خاصی است، و بر این اساس، زکات با خمس و انفال و سایر منابع مالی اسلام هیچ فرقی ندارد و از همه این منابع که مجموعاً بیت المال اسلام را تشکیل می دهند، می توان به مصرف نیازمندان بنی هاشم و غیر بنی هاشم و نیازمندی های دیگر جامعه رساند مانند تأمین نیازهای نیروهای رزمی و ساختن راه ها و پل ها و تأسیس دارالایتام و مراکز علمی و جز اینها.

بدیهی است فقهای که به پیروی از شیخ طوسی به این روایت بی اعتبار تمسک کرده و به مضمون آن فتوا داده و می دهند، جداً باید در فتوای خود تجدیدنظر کنند و این فرهنگ ارتجاعی و مخالف اسلام را که ساخته دست مبلغان و ثناگویان دربار بنی عباس است، ترویج نکنند بلکه آن را محکوم کنند.

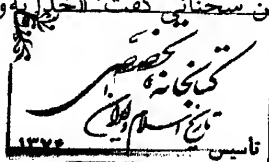
خلفای عباسی در هالهٔ قداست

باید دانست که خلفای بنی عباس خود را به عنوان بنی هاشم و اهل بیت پیغمبر (ص) دارای برتری و قداست خاصی معرفی کردند و با قدرت تبلیغات این مطلب را جا انداختند که آنان در رأس اهل بیت رسالت قرار دارند و شایستهٔ همه گونه احترام و اطاعت هستند و بدین وسیله سلطهٔ خود را بر مردم پانرجا کردند و توانستند بیش از پانصد سال حکومتشان را ادامه دهند.

منصور دوانیقی از خلفای عباسی در شام ضمن ملاقاتش با یک اعرابی به او گفت: ای اعرابی! شکر خدا را به جا بیاور که او به برکت ولایت ما اهل بیت پیغمبر (ص) طاعون را از شما برداشت. (تاریخ الخلفاء، ارسبوطی، ص ۲۷۰) می بینیم که این خلفا برای خود چه هاله ای از قداست درست کرده اند که به برکت وجود آنان و ولایتشان خدا طاعون را از مردم برطرف می کند!

و نیز همین منصور دوانیقی به نقل تاریخ الخلفاء در همان صفحه از پدرانش روایت می کند که رسول خدا (ص) فرمود: هر سبب و نَسَبی در قیامت قطع می شود غیر از سبب و نَسَب من. مقصود منصور این است که چون نَسَب ما نَسَب پیغمبر است در قیامت قطع نمی شود و ما اهل سعادت و نجات خواهیم بود، و نیز به نقل «تاریخ الخلفاء» ص ۲۷۰، منصور از پدران خود روایت می کند که رسول اکرم (ص) فرمودند: «مَثَل اهل بیت من مَثَل کشتی نوح است که هرکس در آن سوار شد نجات یافت و هرکس از آن تخلف کرد هلاک شد». مقصود منصور این است که بنی عباس در رأس اهل بیت رسول اند و مانند کشتی نوح هستند و هرکس از آنان پیروی کند، اهل نجات است و هرکس در راهشان نرود، هلاک می شود، و قبلاً اشاره شد که از طرف مقربان درگاه خلفای عباسی تبلیغ می شد که این خلفا چون از اهل بیت پیغمبرند، گناهانشان بخشیده شده است.

وقتی که مردم با سفاح، اولین خلیفه عباسی بیعت کردند، او در کوفه به منبر رفت و ضمن سخنانی گفت: «خدا به وسیلهٔ ما اسلام را تأیید کرد و ما را



به خویشاوندی رسول الله (ص) اختصاص داد و از اسلام در جایگاه رفیعی قرارمان داد و در قرآن درباره منزلت ما آیاتی نازل کرد، آنگاه آیات تطهیر و مودت و فیء و خمس را خواند و گفت: «خدا در این آیات مردم را از فضل ما آگاه و حق ما و مودت ما را بر مردم واجب کرده و از فیء و غنیمت سهم و افری برای ما مقرر ساخته است.» (تاریخ طبری، ج ۶، ص ۸۰). در عصر خلیفه عباسی، المعتضد بالله نیز به دستور او مکتوبی تهیه شد که بر مردم بخوانند و در آن آمده بود: «خدا را شکر می کنیم که خلیفه، امیرالمؤمنین و سلف راشدین او را وارثان خاتم النبیین و متصدیان دین و اهل بیت رحمت قرار داد که آیه تطهیر در شأنشان نازل شده و اطاعتشان را بر مردم واجب کرد. بنی امیه آن همه ظلم و جنایت کردند تا اینکه خدا از عترت پیغمبر بنی عباس را برانگیخت که خون آن مرتدان را بریزند، چنانکه پدران مجاهدشان خون پدران کافر و مشرک بنی امیه را ریختند.» (تاریخ طبری، ج ۸، ص ۱۸۳ به بعد) در چنین فضایی که خلفای بنی عباس در رأس بنی هاشم و به عنوان چهره های برجسته اهل بیت رسالت شناخته می شوند و تبلیغ می کنند که آیات تطهیر، مودت، خمس و فیء درباره آنان نازل شده است و فامیل برتر معرفی می شوند، این حدیث نیز ساخته می شود که زکات چرک های مردم است و شأن بنی هاشم که آل رسول اند و در رأسشان بنی عباس برتر از آن است که چرک های مردم را مصرف کنند و تحقیر شوند و خداوند به جای آن خمسن را برایشان مقرر کرده است.

نکته

عموما و عموادهای رسول خدا (ص) در لغت و در عرف از اهل بیت وی محسوب می شوند، به دلیل اینکه حضرت علی (ع) در نهمین نامه نهج البلاغه می فرماید: «هر وقت جنگ مشکل می شد و مردم پیشقدم نمی شدند، پیغمبر اکرم (ص) اهل بیت خود را به عنوان پیشگامان نبرد به

پیکار می‌فرستاد و آنان را سپر اصحاب خود می‌کرد و از این‌رو، عبیده بن حارث بن عبدالمطلب در جنگ بدر کشته شد و حمزه در جنگ اُحُد و جعفر طیار در جنگ مؤته». در اینجا، امام عمو و عموزاده‌های رسول‌الله را از اهل بیت وی شمرده است، بنابراین، از این جهت به خلفای عباسی ایرادی نیست که خود را از اهل بیت رسول می‌شمردند بلکه ایراد از این جهت وارد است که چرا از این مسئله سوء استفاده کردند و خود را نژاد برتر قرار دادند و در میان مردم شایع کردند که بنی‌عباس چون اهل بیت پیغمبرند گناهانشان بخشیده شده است؟ آنگاه زیر لوای خویشاوندی با پیامبر (ص) مرتکب آن همه جرم و جنایت شدند.

ضمناً پوشیده نماند که در عصر بنی‌عباس در تبلیغات دولتی از اهل بیت پیغمبر (ص) بسیار تجلیل می‌شد و روی فضیلت و عظمتشان زیاد تکیه می‌کردند و «ذی‌القربی» را در آیه خمس و فیه به معنای خویشان پیامبر (ص) تفسیر می‌کردند، چنانکه در سخنان سفاح خلیفه عباسی دیدیم و هر تفسیری که خلیفه بکند همان درست است، آنگاه مفسران و فقهای عامه و به دنبال آنان مفسران و فقهای خاصه، تحت تأثیر تبلیغات پر حجمی که از طرف دستگاه خلافت می‌شد آن را پذیرفتند، و نیز آیه مودت را اینگونه تفسیر کردند که خدا محبت اهل بیت را اجر رسالت پیغمبر (ص) قرار داده است که از طرف بسیاری از مفسران پذیرفته شد و مقصودشان از این همه تجلیل و تعظیم و تفضیل اهل بیت این بود که خلفای عباسی به عنوان چهره‌های برجسته اهل بیت شناخته شوند و مردم محبت و اطاعت آنان را وظیفه دینی خود بدانند و پشتیبان حکومتشان باشند و شاهد این مطلب این است که در همان زمان که از طرف عباسیان به نفع اهل بیت آن همه تبلیغ می‌شد، آل علی که از اهل بیت بودند از طرف حکومت مورد آن همه ظلم و تجاوز و قتل و حبس و حصر واقع می‌شدند. شاید تصور شود منظور از روایاتی که درباره فضائل آل محمد (ص) در عصر بنی‌عباس نقل و ترویج می‌شد، خاندان علی (ع) است، درحالی‌که چنین نیست، زیرا زمخشری که در عصر عباسیان بوده است در تفسیر آیه مودت می‌آورد که

انصار در حضور عباس، جد خلفای عباسی افتخارات خود را ذکر کردند، عباس گفت: «ما بر شما برتری داریم» رسول خدا(ص) که این را شنید نزد آنان رفت و سخنانی در تأیید عباس فرمود، و نیز او نقل می‌کند که پیامبر(ص) فرمود: «هرکس بر محبت آل محمد(ص) بمیرد شهید مرده و گناهانش بخشیده می‌شود و ملک الموت او را به بهشت مژده می‌دهد و در قبر او دو در به بهشت باز می‌شود و قبرش زیارتگاه ملائکه رحمت می‌شود و بر سنت و جماعت می‌میرد، و هرکس بر بغض آل محمد(ص) بمیرد کافر مرده است و بوی بهشت را نخواهد شنید». منظور از آل محمد در درجه اول بنی عباس است، و از این رو، در تفسیر آیه مودت برتری عباس و فامیل او مطرح می‌شود، آنگاه از مدح کسی که بر مودت و محبت آل محمد بمیرد و مذمت کسی که بر بغض آل محمد بمیرد سخن به میان می‌آید تا مردم به سوی محبت خلفای عباسی و اجتناب از بغض آنان و اطاعتشان سوق داده شوند، و قبلاً در سخنان منصور و سفاح و المعتضد بالله عباسی دیدیم که آیه تطهیر و آیه مودت و آیه خمس را مربوط به خودشان می‌دانند و خود را در رأس اهل بیت پیغمبر(ص) معرفی می‌کنند. بدیهی است که در این عرصه علی و آل او حضور ندارند!

نشر نی منتشر کرده است:

سیاست • تاریخ سیاسی

نام کتاب	نویسنده / مترجم	قیمت (تومان)
از دنیای شهر تا شهر دنیا	سید محمد خاتمی	۲۰۰۰
اسرار کودتا (CIA)	حمید احمدی	۱۱۰۰
افغانستان (پنج سال سلطه طالبان)	وحید مزده	۱۴۰۰
امنیت بین الملل	گروه نویسندگان / علیرضا طیب	۱۴۰۰
ایده‌های ژئوپولیتیک و واقعیت‌های ایرانی	پیروز مجتهدزاده	۲۵۰۰
برای تاریخ • گفتگو با سعید حجازیان	عمادالدین باقی	۲۰۰۰
بنیادهای علم سیاست	عبدالرحمن عالم	۲۰۰۰
بهای آزادی (مفاعیات محسن کدیور در دادگاه ویژه روحانیت)	زهررا رودی	۹۰۰
تجربه بازی سیاسی در میان ایرانیان	محمدرضا تاجیک	۱۸۰۰
تضاد دولت و ملت (نظریه تاریخ و سیاست در ایران)	محمدهلی همایون کاتوزیان / علیرضا طیب	۲۶۰۰
تورویسم	سلسله مقالات / علیرضا طیب	۳۰۰۰
جستارهایی درباره تئوری توطئه در ایران		۱۴۰۰
پروقت آبراهامیان، احمد اشرف، محمدهلی همایون کاتوزیان / محمد ابراهیم قنای		
جهانی شدن، فرهنگ، هویت	احمد گل محمدی	۲۲۰۰
جنبه‌های سیاسی زبان‌شناسی	فردریک جی نیومایر / اسماعیل فقیه	۷۵۰
جنگ بوش‌ها	اریک لوران / سوزان میرفندرسکی	۱۵۰۰
چالش مذهب و مدرنیسم در ایران نیمه اول قرن بیستم	مسعود کوhestانی نژاد	۳۲۰۰
حقیقت‌ها و مصلحت‌ها • گفتگو با هاشمی رفسنجانی	مسعود سفیری	۱۰۰۰
حکومت ولایی	محسن کدیور	۲۲۰۰
خاورمیانه (۲۰۰۰ سال تاریخ از ظهور مسیحیت تا امروز)	برنارد لوئیس / حسن کامشاد	۳۸۰۰
دیروز، امروز و فردای جنبش دانشجویی	مسعود سفیری	۱۰۰۰
سه پاسخ	مسعود سفیری	۷۰۰
سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران	روح‌الله رضائی / علیرضا طیب	۱۶۰۰

نام کتاب	نویسنده / مترجم	قیمت (تومان)
فرهنگ لغات و اصطلاحات سیاسی	مهدی نوروزی خیابانی	۲۵۰۰
کالبدشکافی خشونت	مسعود سفیری	۱۱۰۰
مقدمات سیاست	استیون تاتسی / هرمز همایون پور	۲۵۰۰
موج چهارم	دامین جهانگللو / منصور گوردزی	۳۰۰۰
نظارت بر انتخابات (بحثی حولی پیرامون نظارت استصوابی و قانون انتخابات)	امیرحسین حلیقی	۶۵۰
نظریه های دولت	اندرو رنست / حسین بشیریه	۲۰۰۰
نظریه های دولت در فقه شیعه	محسن کدیور	۹۵۰

دین • عرفان

ارتداد در اسلام	حسی ولایی	۱۶۰۰
المعیار والموازنه	ابوجعفر اسکافی / محمود مهدوی دامغانی	۹۸۰
امامیه و سیاست (در نخستین سده های غیبت)	محمد کریمی زنجانی اصل	۱۸۰۰
این برگ های پیر (مجموعه بیست اثر چاپ شده فارسی از قلمرو تصوف)	نجیب مایل هروی	۴۵۰۰
ثمرات، چهل حدیث نبوی	حسن نیری تهرانی	۶۰۰
خاصیت اینگی (نقحال، گزله آرا و گنبد آثار فارسی عین القضاة همدانی)	نجیب مایل هروی	۲۵۰۰
رابطه دین و سیاست	ایرج میر	۲۰۰۰
شرح نهج البلاغه (دوره ۸ جلدی)	ابن ابی الحدید / محمود مهدوی دامغانی	۱۷۰۰۰
صحیفه سجاده	اسدالله مشیری	۲۸۰۰
فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول	حسی ولایی	۱۸۵۰
کتابهایی از عهد عتیق (بر اساس کتاب مقدس اورشلیم)	پرویز سیار	۵۸۰۰

تاریخ • سفرنامه • خاطرات

آن سوی آتهام (۱) (خاطرات عباس امیرانتظام، شهریور ۵۷ تا خرداد ۶۰)	عباس امیرانتظام	۲۲۵۰
آن سوی آتهام (۲) (محاکمه و دفاعیات عباس امیرانتظام در دادگاه انقلاب)	عباس امیرانتظام	۲۷۵۰
اخبار الطوال	احمد بن داود دینوری / محمود مهدوی دامغانی	۳۶۰۰
استاد امیرمؤید سوادکوهی	محمد ترکمان	۲۰۰۰
القباب رجال دوره قاجاریه	کریم سلیتی	۱۸۰۰
ایران بین دو انقلاب	یرواند آبراهامیان / احمد گل محمدی، محمدابراهیم قاضی	۳۸۰۰

۲۰۰۰	جمال جوده / جباری، زمانی	اوضاع اقتصادی - اجتماعی موالی در صدر اسلام
۱۰۰۰	محمد حسن ضیاء توانا	بازار قیصریه لار
۳۰۰۰	سید جواد حسینی	با زمزمه هزارستان (خاطرات اقبال آخر)
۲۸۰۰	چیکوب لاندو / حمید احمدی	پان ترکیسم
۹۵۰	کت ژولین دو روششوار / مهران توکلی	خاطرات سفر ایران
۳۵۰۰	سیلویا پلات / مهسا ملکمرزبان	خاطرات سیلویا پلات
۳۴۰۰	مایکل استفورد / احمد گل محمدی	درآمدی بر فلسفه تاریخ
۲۵۰۰	ایران دزدی	در فاصله دو نقطه (خاطرات ایران دزدی)
۹۵۰	ویتاسکوئل وست / مهران توکلی	دوازده روز (در کوهساران بختباری)
۳۴۰۰	حجت الله اصیل	رساله های میرزا ملکم خان ناظم الدوله
۱۴۰۰	میرام کئی / پرویز امینی	زنان ریاضی دان و دانشمند
۷۰۰	حجت الله اصیل	زندگی و اندیشه ی میرزا ملکم خان ناظم الدوله
۱۸۵۰	سید ابراهیم نبوی	سائن ۶ (یادداشت های روزانه زندان)
۵۶۰۰	چارلز اسپنر چاپلین / جمشید نوایی	سرگذشت من
۱۲۵۰	هانس کریستیان آندرسون / جمشید نوایی	قصه زندگی من
۱۲۰۰	محموده ارباب	گزارش کارملیت ها از ایران در دوران افشاریه و زندیه
۱۲۵۰	بهروز مصری	گفته ها و ناگفته ها (خاطرات محمد مهدی کمانیان)
۳۹۰۰	به کوشش الهه بدیع زاده	گلبنانگ محراب تا بانگ مضراب (خاطرات سید جواد بدیع زاده)
۲۵۰۰	پیروز سیار	گوهر عمر (مصاحبه با احمد آرام)
۲۲۰۰	حلی اکبر رنجبر کرمانی	مسی به رنگ شفق (خاطرات سید کاظم موسوی بجنوردی)
۱۵۰۰	محمد وحید قلفی	مجلس و نوسازی در ایران
۹۵۰	کاره بیات	نفت ایران، جنگ سرد و بحران آفریقای جان

